فکرِ اقبال پر مشہور اہل قلم کے مقالات کا

بصیرت افروز مجموعہ

مرتبہ

غلام دستگیر رشید ایم اے (عثمانیہ)

لکچرار نظام کالج

نفیس اکیڈمی

حیدرآباد (دکن)

قیمت چار روپیہ کلدار

چار روپیہ دس آنے سکۂ عثمانیہ

طبع اوّل ——— ایک ہزار

ماہ اکتوبر ۱۹۴۴ء

پروپرائٹر

چودھری محمد اقبال سلیم گاہندری

مطبوعہ

اعظم اسٹیم پریس حیدرآباد

(دکن)

فہرست

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

تعمیر فکر

پس نخستیں بایدش تطہیر فکر
بعد ازاں آساں شود تعمیر فکر (اقبال رح)

ساری خدائی میں خدا کے بعد انسان بزرگ ترین ہستی ہے۔ انسان کے کردار اور اس کو حرکت میں لانے والی قوت کا جائزہ لیجیئے۔ جذبات اور تخیلات ہی اس کا سرمایۂ عمل ہیں۔ انسانی تربیت نام ہے جذبات کو اعلیٰ تخیلات اور بلند افکار کے تابع کرنے کا۔ کیوں کہ افکار اور تصورات جب قوی ہو جاتے ہیں تو اعمال کی صورت میں ظاہر ہوتے ہیں۔ اعمال کی تکرار سے عادات کا قیام ہوتا ہے عادات ہی سے عملی سیرت بنتی ہے۔ انسانی کمالات کا انحصار اس کی سیرت ہی کی بلندی یا پستی پر موقوف ہے۔ اس کا حاصل بالفاظ اقبال ع

قوموں کی حیات اُن کے تخیل پہ ہے موقوف

حضرت جامی رح نے اسی لیے فرمایا کہ انسان "اندیشۂ خار" سے "خار" "اندیشۂ گل" سے گل ہے

سے "عمل" بن جاتا ہے۔ یہی نہیں "اندیشۂ گل" اسے "گل" بنا دیتا ہے۔ ع

اندیشۂ گل پیشہ کنی گل باشی

اسی بنا پر صوفیا نے تصحیح خیال ہی کو تصوف سمجھا ہے۔ التصوف ہو التصحیح الخیال
تخیلات اور افکار کی تربیت کی پہلی منزل بُرے افکار کو دل و دماغ سے دُور کرنا ہے۔ اسی کو
تزکیۂ نفس اور تطہیر فکر کہتے ہیں۔ اسی لیے اعوذ باللہ، بسم اللہ سے پہلے پڑھتے ہیں۔

قوموں کی تاریخ میں ایسا وقت بھی آتا ہے جب ان کا ذہن نذر غلامی ہو جاتا ہے۔
وہ اپنے بلند افکار سے محروم ہو جاتے ہیں۔ پھر پست تر افکار ہی کے طالب ہو جاتے ہیں
ہم پر بھی یہی گزری بقول اقبال علم حق پیچھے رہ گیا، شکم پروری میں نقد دین ہار گئے۔
غیر اسلامی افکارِ مغرب کے طالب بن گئے جیسے کوئی آہو چشم دلبر اپنی چشم سیاہ سے
بے خبر ہو اور جستجوئے سرمہ اسے پریشان رکھتی ہو۔ "دانشِ حاضر" سے سوزِ عشق کی
اُمید، دمِ خنجر سے آبِ حیات اور "دہن اژدھا" سے کوثر، دیرِ بتخانہ سے سنگِ اسود
اور سگِ دیوانہ سے نافۂ مشک طلب کرنے کے مترادف ہے۔

ہمارے کانوں سے "نوائے دیگراں" دور کرنے، مسجد کو "شرارِ دیر"
اور بزمِ مسلم کو چراغِ غیر سے بچانے کے لیے ایک ایسے جلیل القدر اہل نظر مفکر کی
ضرورت تھی جو خود "دانشِ نو" کا رازداں ہو۔ اس کی تحقیق کے میدان میں مدت تک
جستجو، تگ و دو رہا ہو جیسے ہر باغ کے باغبانِ امتحان کے بعد اس گلستاں کا محرم تسلیم کر چکے ہوں۔

باغبانانِ امتحانم کردہ اند   محرمِ ایں گلستانم کردہ اند

جس پر کمالِ تحقیق سے یہ حقیقت واضح ہو چکی ہو کہ "دانشِ حاضر" حجابِ اکبر ہے،
بت پرست، بت فروش اور بتگر ہے "گُلِ کاغذ" کی طرح سرابِ نکہت ہے۔ اُس کی

"شب تہذیب" ذکرِ "یا رب" سے نا آشنا ہے۔ جس کی دور بین نگاہ یہ دیکھ سکے اور زبانِ حال بے محابا یہ پیشگوئی کر سکے۔ ع

تمہاری تہذیب اپنے خنجر سے آپ ہی خودکشی کرے گی

تطہیرِ فکر صرف سلبی پہلو ہے نفی کا پہلا عمل ہے۔ تخریب اور تطہیر کے بعد تعمیر کی منزل ہے۔ اور یہی منزل مقصود ہوتی ہے۔ اس کے لیے اِس مادّی عبرت زار سے آگاہ ہونا اور اس سے قطع تعلق کرنا ہی کافی نہیں ہے۔ یہاں ایسا دیدہ ور مطلوب ہے جو نفی کے بعد اِثبات و ایجاب کے "شاخ طوبیٰ" پر اپنا آشیاں بنائے حکمتِ ایمانی اور حقیقت اِسلامی کا مرتبہ شناس ہو۔

کلام اقبال رح سراپا حکمت اِسلام ہے۔ حکمت جدید کے کئی فریب وہ نظریات پر اقبال نے نہایت حکیمانہ اور عالمانہ تنقید کی ہے۔ کھوٹے کھرے کو خوب پرکھا ہے اپنے روشن ضمیر سے فکر جدید کے اندھیروں کو دور کر دیا ہے۔ یہ ان کا عمل تطہیر ہے۔

اس کے ساتھ ساتھ خدا نے اُن پر انبیاء کی حکیمانہ تعلیمات کی خوبیاں الم نشرح کر دی ہیں۔ تاکہ مردِ حق بندِ باطل میں گرفتار نہ ہو۔ اِسی معنی میں فکر اقبال عقل ذو فنون سے بالاتر ہے اور "معنیٔ جبریل و قرآن" ہے۔ اِس کا مقصد تربیت انسانی میں فطرت اللہ کی نگہبانی کرنا ہے۔ ۵

معنیٔ جبریل و قرآن است او   فطرت اللہ را نگہبان است او

وہ چاہتے ہیں کہ مشرق کی شب افکار "فروغ صبح" سے بدل جائے اور احرارِ شرق کے سینے "نخل سینا" بن جائیں۔

فکر اقبال کے مختلف اہم گوشوں پر کئی محقق اہل فکر نے قلم اُٹھایا ہے لیکن یہ سرمایۂ فکر" طویل مدت اور منتشر رسالوں میں " دفینہ" بن گئے اور" جواہر نایاب" ہو گئے میری یہ کوشش ہے کہ ان بکھرے ستاروں کو جذب باہم سے "محفل انجم" بنا دوں۔ ان "وارفتۂ یکتائی" "پارہ ہائے زندگی" کو اسباب" انجمن آرائی" میں تبدیل کرنے سے "کاسۂ دریوزہ" جام جم ہوتا ہے۔ یہ دولتِ سرراہ ہے۔ ع

دولتے ہست کہ یابی سرراہے گاہے

میں نے" دعوتِ فکر" کے لیے منتخب مقالات کو مرتب کیا ہے۔ اور چودھری محمد اقبال سلیم صاحب گاہندری نے طلب کرنے والے ہر طلب سلیم تک اس کو پہونچانے کا نفیس اکیڈمی کے ذریعہ اہتمام فرمایا ہے۔

فکر اقبال کی تجلیات میں اپنے آپ کو مستور کرنے والوں نے اگر حوصلہ افزائی کی تو" رگِ تاک" سے بادۂ ناخوردہ کشید کرنے کے لیے" کار مغاں" یوں ہی تادیر جاری رہے گا۔ انشاء اللہ۔ ؎

گماں مبر کہ بپایاں رسید کار مغاں
ہزار بادۂ ناخوردہ در رگِ تاک است

دلدادۂ فکر اقبال رح

رشید

ڈاکٹر رضی الدین صدیقی
پروفیسر ریاضیات جامعۂ عثمانیہ

اقبال حضورِ باری میں

اقبال کے کلام کا ایک بڑا حصہ ان اشعار پر مشتمل ہے جن میں راست خدائے تعالےٰ سے خطاب ہے۔ ذاتِ باری سے مخاطب ہونے کا انھوں نے ایسا اسلوب اختیار کیا ہے اور اس کو اس قدر مختلف پیرایوں میں باندھا ہے کہ اس کا جواب کسی دوسرے شاعر کے کلام میں مشکل سے ملتا ہے۔ یہ کہنا بے جا نہیں ہے کہ دعا کو اقبال نے ایک فنِ لطیف کی حد تک پہنچا دیا ہے۔

اقبال پر عشقِ الٰہی کا رنگ اس قدر چڑھا ہوا ہے کہ وہ جدھر جاتے ہیں اُسی کی نشانی دیکھتے ہیں اور انھیں ہر راستہ خدا کی طرف ہی لے جاتا ہے:۔

عشقِ شور انگیز را ہر جادہ در کوئے تو برد　　بر تلاشِ خود چہ می نازد کہ رہ سوئے تو برد

اکثر موقعوں پر انسان بے اختیار خدا کو یاد کرتا ہے اور اسی لیے ہر فردِ بشر کے

لب پر کوئی نہ کوئی دعا ہمیشہ رہتی ہے۔ بعض لوگ اس دنیا میں اپنی ترقی اور فلاح و بہبود کے لیے دعا مانگتے ہیں اور بعض آخرت میں اپنی نجات کے لیے سر بسجدہ ہوتے ہیں لیکن اقبال کی عظمت اور بے غرضی کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ (باوجود اس کثرت کے ساتھ حق تعالیٰ کو مخاطب کرنے کے انھوں نے کبھی نہ تو اس دنیا میں اپنی بھلائی کے لیے دعا کی ہے اور نہ آخرت میں اپنی نجات کے لیے) وہ دعا کرتے ہیں تو محض اپنی قوم کی فلاح کے لیے یا اس لیے کہ ان کے کلام میں ایسی تاثیر ہو جس سے وہ اپنی قوم کی پوشیدہ قوتوں کو ابھار سکیں۔ چنانچہ ارمغان حجاز میں وہ حضور حق میں ایک رباعی عرض کرتے ہیں:۔

نخواہم ایں جہاں و آں جہاں را ۔۔۔ مرا ایں بس کہ دانم رمز جاں را
سجودے دہ کہ از سوز و سرورش ۔۔۔ بوجد آرم زمین و آسماں را

اسی طرح ان کی ساری دعائیں اور تمام التجائیں یہی ہیں کہ ان کی کمزور و ناتوان قوم پھر طاقت در اور قوی ہو جائے اور انسانوں کے دل روشن ہو جائیں چنانچہ کہتے ہیں:۔

بجلالِ تو کہ در دل دگر آرزو ندارم ۔۔۔ بجز ایں دعا کہ بخشی بکبوتراں عقابی
بضمیرم آں چناں کن کہ ز شعلۂ نوائے ۔۔۔ دل خاکیاں فروزم، دل نوریاں گدازم

آخر دم تک اقبال کی یہی دعا تھی کہ ان کے کلام کی تاثیر سے مردہ دل انسان بھی زندہ دل ہو جائیں اور زمین و آسماں کی قسمت بدل جائے:۔

ز من ہنگامۂ دہ ایں جہاں را ۔۔۔ دگرگوں کن زمین و آسماں را
ز خاک ما دگر آدم برانگیز ۔۔۔ بکش ایں بندۂ سود و زیاں را

(ارمغان حجاز)

اے کہ ز من فزودہ گرمی آہ و نالہ را | زندہ کن از صدائے من خاک ہزار سالہ را
غنچۂ دل گرفتہ را از نفسم گرہ کشائے | تازہ کن از نسیم من داغ درون لالہ را

(زبورِ عجم)

اقبال صرف حمد و ثنا ہی پر اکتفا نہیں کرتے بلکہ ایک وضعدار عاشق کی طرح شوخیاں اور ناز و نیاز بھی کرتے ہیں۔ کبھی وہ حق تعالیٰ کے روبرو دنیا اور انسانوں کی حالت کے متعلق فریاد کرتے ہیں اور کبھی آدم، ابلیس یا لینن کی زبانی شکوہ و شکایت سناتے ہیں۔ غرض ان کا دل ہر وقت خدا اور رسول کی یاد سے لبریز تھا چنانچہ مسجد قرطبہ میں کھڑے ہو کر وہ اعلان کرتے ہیں:۔

کافرِ ہندی ہوں میں دیکھ مرا ذوق و شوق | دل میں صلوٰۃ و درود لب پہ صلوٰۃ و درود
شوق مری لے میں ہے شوق مری نے میں ہے | نغمۂ اللہ ہو مری رگ و پے میں ہے

نماز ہو یا روزہ، حج ہو یا کسی اور قسم کی عبادت ان میں خدا کی طرف دھیان لگانے اور اس کو یاد کرنے کے سوا اور کیا ہوتا ہے۔ وہ عبادت ہی کیا جو محض ایک ضابطہ کی پابندی کے لیے کی جائے اور جس میں حضورِ قلب حاصل نہ ہو۔ اقبال نے اسی کی طرف اشارہ کیا ہے جب وہ کہتے ہیں:۔

شوق ترا اگر نہ ہو میری نماز کا امام | میرا قیام بھی حجاب میرا سجود بھی حجاب
نماز بے حضور از من نمی آید، نمی آید | دلے آوردہ ام، دیگر ازیں کافر چہ می خواہی

عبادت کے اسی نکتہ کو انھوں نے فلسفیانہ طور پر اپنے ان لکچروں میں بیان کیا ہے جو تشکیل الہیات اسلامیہ پر دئے تھے اور شاعرانہ انداز میں اس دعا میں کہا ہے جو مسجد قرطبہ میں لکھی گئی تھی۔

ہے یہی میری نماز، ہے یہی میرا وضو — میری نواؤں میں ہے میرے جگر کا لہو

راہِ محبت میں ہے کون کسی کا رفیق — ساتھ مرے رہ گئی ایک مری آرزو

میرا نشیمن نہیں درگہ میر و وزیر — میرا نشیمن بھی تو شاخِ نشیمن بھی تو

تجھ سے مری زندگی سوز و تب و درد و داغ — تو ہی مری آرزو، تو ہی مری جستجو

پاس اگر تو نہیں شہر ہیں ویراں تمام — تو ہے تو آباد ہیں اجڑے ہوئے کاخ و کو

اس دعا کا آخری شعر قابلِ غور ہے۔ اس میں اقبال نے فلسفہ اور شعر دونوں کی حقیقت یہ بیان کی ہے کہ وہ آرزوئیں اور تمنائیں جو رو برو نہیں بیان کی جا سکتیں فلسفہ یا شاعری کے پیرائے میں بیان کی جاتی ہیں :-

فلسفہ و شعر کی اور حقیقت ہے کیا — حرفِ تمنا جسے کہہ نہ سکیں رو برو

اقبال کے کلام کا ایک حصہ وہ ہے جس میں حق تعالیٰ کو عارفانہ انداز سے مخاطب کیا گیا ہے۔ جب جرمنی میں اقبال نے فلسفۂ عجم پر اپنا مقالہ لکھا تھا تو اس ضمن میں اور اس کے بعد بھی انھیں صوفیانہ شاعری کا گہرا مطالعہ کرنا پڑا۔ اس کا لازمی نتیجہ تھا کہ ان کے کلام پر اس کا کچھ اثر پڑتا۔ اس کے باوجود یہ صوفیانہ شاعری اقبال کے پاس آکر ان کے اپنے سانچے میں ڈھل جاتی ہے۔ ان کے صوفیانہ اشعار سے بھی بجائے موت اور یاس کے حیات، اُمید اور عمل کا پیغام حاصل ہوتا ہے۔ تاریک سے تاریک رات میں بھی ان کی نظر آنے والی صبح پر رہتی ہے چنانچہ وہ کہتے ہیں :-

جلوۂ صبح دریں تیرہ شبانم دادند — شمع کشتند و زخورشید نشانم دادند

اوروں کی طرح وہ ایک ہی جلوہ میں مدہوش نہیں ہو جاتے بلکہ جلوۂ تمام کے

خواہاں ہوتے ہیں:۔

چند بروئے خود کشی پردۂ صبح و شام را چہرہ کشا، تمام کن جلوۂ ناتمام را

تا آں کو تو لالہ زاروں میں برگ ہائے لالہ کو دیکھ کر ان چنگاریوں کا خیال آتا ہے جو پتھر میں سے نکلتی ہیں:۔

ز سنگ اگر ندیدۂ چساں جہد شرارہا بہ برگ ہائے لالہ ہیں بیساں لالہ زارہا

کہ چوں شرارہ می جہد ز سنگ کوہسارہا

لیکن اقبال کے لیے یہ کافی نہیں ہے کہ وہ پتھر میں سے نکلتی ہوئی چنگاری کو دیکھیں بلکہ وہ ایسی نظر چاہتے ہیں جس کو پتھر میں دبی ہوئی چنگاری نظر آئے:۔

دل زندۂ کہ دادی بحجاب در نسازد نگہے بدہ کہ بیند شررے بہ سنگ خارا

وہ حق تعالیٰ کی تلاش میں چل نکلتے ہیں لیکن جہاں کہیں وہ ڈھونڈھتے ہیں انھیں انسان ہی کا پتہ ملتا ہے خدا کا نشان نہیں ملتا:۔

اے من از فیض تو پائندہ نشان تو کجاست

ایں دو گیتی اثر ماست، جہان تو کجاست

اس کے باوجود جستجو کی لذت انھیں آوارہ رکھتی ہے بلکہ وہ تو زندگی کا مقصد بھی اسی جستجو کو سمجھتے ہیں:۔

سوز و گداز زندگی لذت جستجوئے تو راہ چو مار می گزد گر نہ روم بسوئے تو

من بہ تلاش تو روم یا بہ تلاش خود روم عقل و دل و نظر ہمہ گم شدگان کوئے تو

از چمن تو رستہ ام، قطرۂ شبنمے بخش خاطر غنچہ وا شود کم نہ شود ز جوئے تو

المالک اللہ کی تشریح کرتے ہوئے بتاتے ہیں کہ نہ صرف کائنات

بلکہ اِنسانوں کے افکار وخیالات بھی خدائے تعالیٰ ہی کی طرف سے ہیں :۔

مرغ خوش لہجہ وشاہین شکاری از تست　　زندگی را روش نوری وناری از تست

ہمہ افکارِ من از تست چہ در دل چہ بہ لب　　گہر از بحر برآری نہ برآری از تست

من ہماں مشت غبارم کہ بجائے نرسد　　لالہ از تست ونم ابر بہاری از تست

نقش پرداز توئی ما قلم افشاندیم　　حاضر آرائی وآئندہ نگاری از تست

زبورِ عجم کی ایک نظم میں حق تعالیٰ سے کہتے ہیں کہ اِس کائنات کے بُرے یا بھلے ہونے کا معیار انسان کا دل ہے اس لیے بادِ بہار کو حکم دیا جائے کہ چمن کی آرائش اِس طرح کرے کہ انسانوں کو پسند آئے اور کوہ وصحرا کے نقش ونگار ہمارے معیار پر پورے اُتریں :۔

بادِ بہار را بگو پے بہ خیالِ من برد　　وادی ودشت را دہد نقش ونگار این چنیں

زادۂ باغ وراغ را از نفسم طراوتے　　در چمن تو زیستم باگل وخار این چنیں

عالمِ آب وخاک را بر محکِ دلم بسائے　　روشن وتار خویش را گیر عیار این چنیں

اِس نظم کا ایک نہایت پاکیزہ شعر ہے جس میں انھوں نے بتایا ہے کہ سوئے ذاتِ باری کے کسی دوسرے سے تعلق رکھنے کو وہ گوارا نہیں کرتے :۔

دل بہ کسے نباختہ با دو جہاں نہ ساختہ　　من بہ حضورِ تو رسم روزِ شمار این چنیں

ایک اور نظم میں وہ انسان کی ہمت اور جگرداری کا بیان کرتے ہیں کہ وہ کیسی بڑی بڑی امانتوں کا بار برداشت کرنے کے لیے تیار ہوجاتا ہے اور اپنی آلودہ دامانی کے باوجود ہستی کے دامن پر جو بدنما دھبے ہیں انھیں دھو ڈالتا ہے۔ خود فنا ہوجاتا ہے لیکن اپنی خاک سے نئی زمین اور نیا آسمان تعمیر کر دیتا ہے :۔

اے خدائے مہر و مہ خاکِ پریشانے نگر | ذرۂ در خود فرو پیچیدہ بیابانے نگر
بر دل آدم زدی عشقِ بلا انگیز را | آتش خود را بآغوش نیستانے نگر
شویدا ز دامانِ ہستی داغہائے کہنہ را | سخت کوشی ہائے ایں آلودہ دامانے نگر
خاکِ ما خیزد کہ سازد آسمانِ دیگرے | ذرۂ ناچیز و تعمیرِ بیابانے نگر

اِنسان کے تخیل کو انھوں نے اس قدر بلند کیا ہے اور اس کی عظمت کا احساس ان کو اس قدر ہے کہ جب وہ خدا کی راہ میں نکل چلتے ہیں تو اس سے

ان کا مقصد صرف انسان کی تلاش کرنا ہوتا ہے :-

درون سینۂ ما دیگرے چہ بوالعجبی است | کرا خبر کہ توئی یا کہ ما دوچار خودیم
کشائے پردہ زتقدیر آدم خاکی | کہ ما بہ رہ گزر تو در انتظار خودیم

ارمغان حجاز میں وہ خدائے تعالیٰ سے اِلتجا کرتے ہیں کہ قیامت کے دن ان کے اعمال کا حساب نبی کریمؐ سے پوشیدہ طور پر لیا جائے تاکہ انھیں خواجۂ دو عالم کے سامنے شرمندگی نہ ہو :-

بہ پایاں چوں رسد ایں عالمِ پیر | شود بے پردہ ہر پوشیدہ تقدیر
مکن رسوا حضورِ خواجہ ما را | حسابِ من ز چشمِ او نہاں گیر

عشقِ نبی کی اِنتہائی کیفیت ارمغان حجاز کے اس بے مثال قطعہ سے ظاہر ہوتی ہے جس میں وہ حجاز کے روحانی سفر کو بیان کرتے ہیں اور حق تعالےٰ سے کہتے ہیں کہ آپ تو یہیں کعبہ میں رہ کر اپنے خاص بندوں سے ملئے لیکن مجھے تو منزلِ دوست کی تمنّا ہے اور اس لیے میں مدینہ جا رہا ہوں :-

بدن وا ماند و جانم در تگ و پوست　　　سوئے شہرے کہ بطحا در رہ اوست
تو باش ایں جا و با خاصاں بیامیز　　　کہ من دارم ہوائے منزل دوست

اقبال کا دل دردِ انسانیت سے معمور تھا اور چونکہ وہ نسلِ انسانی کی نجات اسلام میں دیکھتے اور انسانی مقاصد کی تکمیل کا واحد ذریعہ مسلمانوں کو سمجھتے تھے اس لیے لازم تھا کہ وہ اپنی قوم کی حالت پر غور کریں۔ چنانچہ متعدد مرتبہ انھوں نے بارگاہ ایزدی میں قوم کا حال بیان کیا ہے۔ مثال کے طور پر ہم یہاں مثنوی "مسافر" سے وہ مناجات درج کرتے ہیں جو انھوں نے شہر غزنی کے ویرانہ میں کہی تھی اور جس میں دنیا اور بالخصوص مسلمانوں کی موجودہ حالت کا نقشہ کھینچا ہے عرض کرتے ہیں کہ اس دنیا کی ہر خلوت اور ہر انجمن میں فتنہ و فساد برپا ہے۔ ہر طرف بداسنی پھیلی ہوئی ہے۔ صداقت اور اخلاص کا نام بھی کہیں باقی نہیں ہے۔ اے خدا تو نے اس دنیا کا انتظام اہل مغرب کے ہاتھ میں دے دیا ہے لیکن نوعِ انسان ان کے مظالم سے تباہ و برباد ہے۔ وہ روشن ضمیر مردِ حق جو تیرا نائب تھا وہ مال و زر اور فرزند و زن کی محبت میں گرفتار ہے۔ مرد مسلمان کے گریبان میں کوئی ہنگامہ نہیں، اس کا سینہ سوز سے خالی ہے۔ اور اس کی جان ناتوان و زار ہے۔ زندگی کے معرکہ میں اس کے قدم ڈگمگا جاتے ہیں کافروں کی طرح وہ بھی موت کو فنائے کامل سمجھنے لگا ہے۔ اس لئے ضرورت ہے کہ پھر مسلمان کی خاک سے شعلے پیدا کئے جائیں اور اس کو طلب و جستجو کی لذت سے آشنا کیا جائے تاکہ اس میں وہی سوز دروں پیدا ہو جس کی وجہ سے مشرق و مغرب کی زندگی استوار ہو جائے اور سابق کی طرح پہاڑ اور سمندر

اس کی ہیبت سے لرزنے لگ جائیں ؎

اے خدا اے نقشبند جان و تن	با تو ایں شوریدہ دارد یک سخن
فتنہ ہا بینم دریں دیر کہن	فتنہ ہا در خلوت و در انجمن
عالم از تقدیر تو آمد پدید	یا خدائے دیگرے او را آفرید
ظاہرش صلح و صفا باطن ستیز	اہل دل را شیشۂ دل ریز ریز
صدق و اخلاص و صفا باقی نماند	آں قدح بشکست و آں ساقی نماند
چشم تو بر لالہ رویان فرنگ	آدم از افسون شاں بے آب و رنگ
مرد حق آں بندۂ روشن نفس	نائب تو در جہاں او بود و بس
او بہ ہندِ نقرۂ و فرزند و زن	گر توانی سومناتِ او شکن
ایں مسلماں از پرستاران کیست	در گریبانش یکے ہنگامہ نیست
سینہ اش بے سوز و جانش بے خروش	او سرافیل است و صور او خموش
قلب او نا محکم و جانش نژند	در جہاں ناکام او نا ارجمند
در مصاف زندگانی بے ثبات	دارد اندر آستیں لات و منات
مرگ را چوں کافراں داند ہلاک	آتش او کم بہا مانند خاک
شعلہ از خاک او باز آفریں	آں طلب آں جستجو باز آفریں
باز جذب اندروں او را بدہ	آں جنونِ ذوفنوں او را بدہ
شرق را کن از وجودش استوار	صبح فردا از گریبانش برآر
بحر احمر را بچوب او شگاف	از شکوہش لرزہ افگن بر قاف

اقبال دنیا کی اور خصوصاً مسلمانوں کی موجودہ روش سے بیزار ہو چکے ہیں

اور چاہتے ہیں کہ اُن کی حالت میں انقلاب ہو۔ یا تو جاھدوا فی سبیل اللّٰہ کا حکم منسوخ ہو جانا چاہیئے یا پھر مردِ مسلمان کے فرسودہ پیکر میں ایک نئی روح پھونکنی چاہیئے تاکہ وہ جہاد کرے۔ کافروں کے اصنام میں بھی اب کوئی خاص کشش باقی نہیں رہی اس لیے اسے خدا یا تو انھیں حکم دے کہ نئے بت تراشیں یا تو خود ان برہمنوں کے سینے میں جانشین ہو جا۔ اب تو آدم اور ابلیس کی باہمی کش مکش بھی موثر نہیں رہی کیونکہ خود آدم اَب اِبلیس کا استاد ہو گیا ہے۔ اِس لیئے یا تو اب ایسا آدم بنا جو ابلیس سے کمتر ہو یا ایک نیا ابلیس پیدا کر جو آدم سے زیادہ طاقت ور ہو اور اس کی عقل پر غالب آ جائے اور اس کے دین کا امتحان لے سکے۔ انھیں پرانی کیفیتوں کے تکرار سے ہم بے زار ہو چکے ہیں اس لیے یا تو کسی نئے جہاں کی تخلیق کی جائے یا نئی آزمائشیں مقرر کی جائیں تاکہ ہماری زندگی بامعنی ہو۔ مختصر یہ کہ یا تو شاعر کے سینہ میں انقلاب کی جو آرزو کھٹک رہی ہے اسے معدوم کر دیا جائے یا پھر زمین و آسمان کی بنیادوں کو بدل کر نئی دنیا تعمیر کی جائے۔ ان چند اشعار میں اقبال نے انقلاب کے لیے کیسی انوکھی اور موثر التجا کی ہے ؎

یا مسلماں را مدہ فرماں کہ جاں در کف بنہ

یا دریں فرسودہ پیکر تازہ جانے آفریں

یا چناں کن یا چنیں

یا برہمن را بفرما نو خداوندے تراش

یا خود اندر سینۂ زناریاں خلوت گزیں

یا چناں کن یا چنیں

یا دگر آدم کہ از ابلیس باشد کمترک　　　یا دگر ابلیس بہر امتحان عقل و دیں

یا چناں کن یا چنیں

یا جہانے تازہ یا امتحانے تازہ　　　می کنی تا چند با ما آنچہ کردی پیش ازیں

یا چناں کن یا چنیں

فقر بخشی با شکوہِ خسرو پرویز بخش　　　یا عطا فرما خرد با فطرت روح الامین

یا چناں کن یا چنیں

یا بکش در سینہ من آرزوئے انقلاب　　　یا دگر گوں کن نہاد ایں زمان و ایں زمیں

یا چناں کن یا چنیں

بارگاہِ ایزدی میں وہ ان خداوندانِ مکتب کی شکایت کرتے ہیں جو "شاہین بچوں" کو خاکبازی کا سبق دے رہے ہیں۔ اس کے ردِّ عمل کے لیے وہ التجا کرتے ہیں ؎

دلوں کو مرکزِ مہر و وفا کر　　　حریمِ کبریا سے آشنا کر
جسے نانِ جویں بخشی ہے تو نے　　　اسے بازوئے حیدرؓ بھی عطا کر

جوانوں کو مری آہِ سحر دے　　　پھر ان شاہین بچوں کو بال و پر دے
خدایا آرزو میری یہی ہے　　　مرا نورِ بصیرت عام کر دے

جو دعا اقبال نے بال جبریل کے ساقی نامہ میں کی ہے ایک الہامی کیفیت رکھتی ہے اس کے سیدھے سادھے الفاظ میں اس بلا کا درد ہے کہ

سننے والا متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکتا ۔

شراب کہن پھر پلا ساقیا — وہی جام گردش میں لا ساقیا
مجھے عشق کے پر لگا کر اڑا — مری خاک جگنو بنا کر اڑا
خرد کو غلامی سے آزاد کر — جوانوں کو پیروں کا استاد کر
ہری شاخ ملت ترے نم سے ہے — نفس اس بدن میں ترے دم سے ہے
تڑپنے پھڑکنے کی توفیق دے — دل مرتضیٰؓ سوز صدیقؓ دے
جگر سے وہی تیر پھر پار کر — تمنا کو سینوں میں بیدار کر
ترے آسمانوں کے تاروں کی خیر — زمینوں کے شب زندہ داروں کی خیر
جوانوں کو سوز جگر بخش دے — مرا عشق میری نظر بخش دے
مری ناؤ گرداب سے پار کر — یہ ثابت ہے تو اس کو سیار کر
بتا مجھ کو اسرار مرگ و حیات — کہ تیری نگاہوں میں ہے کائنات
مرے دیدۂ تر کی بے خوابیاں — مرے دل کی پوشیدہ بے تابیاں
مرے نالۂ نیم شب کا نیاز — مری خلوت و انجمن کا گداز
امنگیں مری آرزوئیں مری — امیدیں مری جستجوئیں مری
مری فطرت آئینۂ روزگار — غزالان افکار کا مرغزار
مرا دل مری رزم گاہ حیات — گمانوں کے لشکر یقیں کا ثبات
یہی کچھ ہے ساقی متاع فقیر — اسی سے فقیری میں ہوں میں امیر
مرے قافلے میں لٹا دے اسے — لٹا دے ٹھکانے لگا دے اسے

ہم اوپر کہہ آئے ہیں کہ اقبالؒ اپنی ذات کے لیے کبھی بارگاہ ایزدی میں

دست طلب نہیں دراز کرتے۔ حضور باری تعالیٰ میں بھی ان کی نظر اپنی درماندہ قوم اور مصیبت زدہ نوع انسانی پر رہتی ہے اور اس لیے وہ خود اپنی ذات میں اور اپنے کلام میں ایسی صفات طلب کرتے ہیں جن کی مدد سے وہ انسانوں کو بیدار کر سکیں۔ اس قسم کی دعائیں انھوں نے اپنی مختلف تصنیفوں کی ابتدا میں درج کی ہیں۔

پیام مشرق کا حصۂ افکار جب شروع ہوتا ہے تو وہ اپنے پیدا کرنے والے سے التجا کرتے ہیں کہ "میری اس شراب (خیالات) کی گرمی سے شیشۂ دل کو پگھلا دے میری یہ آہ و فریاد عشق کا سرمایہ بن جائے۔ میری کف خاک کو وہ شعلہ بنا دے جو کوہ طور پہ روشن ہوا تھا۔ جب میں مرجاؤں تو میری مٹی سے لالہ کا چراغ بنا، میرے داغ کو تازہ کر اور صحرا میں جلتا رکھ۔ ۵

اے کہ از خمخانۂ فطرت بجامم ریختی | زآتش صہبائے من بگداز مینائے مرا
عشق را سرمایہ ساز و گرمئی فریاد من | شعلۂ بے باک گردان خاک سینائے مرا
چوں بمیرم از غبار من چراغ لالہ ساز | تازہ کن داغ مرا، سوزاں بصحرائے مرا

"زبور عجم" کی ابتدا میں وہ دعا کرتے ہیں کہ ان کے سینہ میں ایک باخبر دل ہو۔ ان کی نظر اس قدر دور رس ہو کہ انھیں شراب میں نشہ دکھائی دے۔ انھیں غیروں کی منت سے بے نیاز کر۔ ان کے خیالات ان کے اپنے دل سے نکلے ہوئے ہوں۔ ان کی جولان گاہ ساری کائنات ہو۔ اس بے پایاں سمندر میں انھیں موج کی سی تپش اور صدف کا سکون دونوں نصیب ہوں وہ شاہین ہیں اور انھیں شیروں کا شکار کرنا ہے اس لیے ان کو بلند ہمت

اور تیز پنجہ عطا کر۔ وہ بام حرم کے پرندوں کا شکار کرنے جا رہے ہیں اس لیے انھیں ایسے تیر مرحمت ہوں جو ترکش میں سے نکلے بغیر نشانے پر بیٹھیں۔ ان کی خاک سے نغمۂ داؤدی نکلے اور ان کے ہر ذرّہ میں چنگاری کا تاب و تب پیدا ہو سکے

یارب درون سینۂ دل باخبر بدہ	در بادہ نشہ را نگرم، آں نظر بدہ
ایں بندۂ را کہ بانفس دیگراں نزیست	یک آہ خانہ زاد مثال سحر بدہ
سیلم مرا، بجوئے تنک مایہ مپیچ	جولاں گہے بوادی وکوہ و کمر بدہ
سازی اگر حریف یم بے کراں مرا	با اضطراب موج، سکونِ گہر، بدہ
شاہین من بصید پلنگاں گزاشتی	ہمت بلند و چنگل ازیں تیز تر بدہ
رفتم کہ طائران حرم را کنم شکار	تیرے کہ نافگندہ فتد، کارگر بدہ
خاکم بہ نور نغمۂ داؤد بر فروز	ہر ذرّۂ مرا پر و بالِ شرر بدہ

زبور عجم اور بال جبریل کے ابتدائی حصوں کی اکثر نظمیں دعائیہ ہیں جو مختلف تاثرات کے تحت حق تعالیٰ کو مخاطب کر کے کہی گئی ہیں۔ مثال کے طور پر ہم یہاں صرف ایک دو نظمیں ہی درج کر سکتے ہیں۔ زبور عجم کی ایک نظم میں وہ التجاء کرتے ہیں کہ ان کے دل میں مغربی تعلیم کی وجہ سے جو شک و شبہ پیدا ہو گیا ہے یقین سے بدل جائے۔ عقل کو عشق کی رہبری نصیب ہو۔ ان خواہشوں کی بجائے جو پیدا ہوتی اور فوراً غائب ہو جاتی ہیں انھیں ایک ایسی دیرپا آرزو میسّر ہو جو پھر کبھی دل سے نہ نکلے۔ اگر انھیں قلم

نصیب ہوا ہے کہ اپنا اعجاز دکھائے تو کوئی لوح جبیں بھی عطا ہو تاکہ وہ اس پر کچھ تحریر کرسکیں ؎

زمینائے کہ خوردم در فرنگ اندیشہ تاریک است

سفر در زیدۂ خود رانگاہ راہ بینے دہ

چو خس از موج ہر بادے کہ می آید ز جا رفتم

دل من از گمانہا در خروش آمد یقینے دہ

بجانم آرزوہا بود و نابود شرر دارد

شبم را کوکبے از آرزوئے دل نشینے دہ

بدستم خامۂ دادی کہ نقش خسروی بندد

رقم کش ایں چنینم کردۂ، لوح جبینے دہ

اقبال ایسے دل سے بیزار ہیں جو اپنے آپ کو کھویا ہوا ہو، جو دوسرے کے دماغ سے سوچتا ہو اور جو کم و بیش کی فکر میں لگا ہوا ہو۔ وہ ایسا دل مانگتے ہیں جو اپنی شراب سے آپ مست ہو اور جس میں ساری دنیا سے محبت ہو۔ وہ چاہتے ہیں کہ ان کے امکانات کا ظہور مکمل ہو اس لیے وہ ترکش میں رہنا پسند نہیں کرتے بلکہ ترکش سے باہر آکر جگر سے پار ہونا چاہتے ہیں۔ ؎

بدہ آں دل کہ مستی ہائے او از بادۂ خویش است

بگیر ایں دل کہ از خود رفتۂ و بیگانہ اندیش است

بدہ آں دل بدہ آں دل کہ گیتی را فراگیرد

بگیر ایں دل بگیر ایں دل کہ در بند کم و بیش است

مرا اے صید گیر از ترکش تقدیر بیروں کش
جگر دوزی چہ می آید از اں تیرے کہ در کیش است

بال جبریل کی ایک نظم میں وہ خدائے تعالیٰ سے عرض کرتے ہیں :-

گیسوئے تابدار کو اور بھی تابدار کر ۔۔۔ ہوش و خرد شکار کر قلب و نظر شکار کر
عشق بھی ہو حجاب میں حسن بھی ہو حجاب میں ۔۔۔ یا تو خود آشکار ہو یا مجھے آشکار کر
تو ہے محیط بے کراں میں ہوں ذرا سی آبجو ۔۔۔ یا مجھے ہم کنار کر یا مجھے بے کنار کر
میں ہوں صدف تو تیرے ہاتھ مرے گہر کی آبرو ۔۔۔ میں ہوں خزف تو تو مجھے گوہر شاہوار کر
نغمۂ نو بہار اگر میرے نصیب میں نہ ہو ۔۔۔ اس دم نیم سوز کو طائرک بہار کر
باغ بہشت سے مجھے حکم سفر دیا تھا کیوں ۔۔۔ کار جہاں دراز ہے اب میرا انتظار کر
روز حساب جب مرا پیش ہو دفتر عمل ۔۔۔ آپ بھی شرمسار ہو مجھ کو بھی شرمسار کر

ان کی ایک بہت موثر اور روح پرور مناجات وہ ہے جس سے جاوید نامہ کا آغاز ہوتا ہے اور جو ان کے سیر افلاک کا پیش خیمہ ہے ۔ انسان اس دنیا میں ہمیشہ آہ و فریاد کرتا رہتا ہے کیونکہ اس کو مونس اور دمساز کی آرزو بے چین رکھتی ہے ۔ لیکن یہ دنیا محض آب و گل کا کھیل ہے ۔ اس میں دل کا کہیں نام و نشان بھی نہیں اس لیے انسان کی آہ و زاری کے باوجود سمندر، پہاڑ صحرا، آسمان، چاند اور سورج سب ایک گونگے، بہرے کی طرح خاموش رہتے ہیں ۔ اگرچہ شاعر نے بارہا آواز دی کہ فرزند آدم کا ہم نفس کہاں ہے لیکن کائنات کے کسی گوشہ سے اس کو اس سوال کا کوئی جواب نہیں ملا ۔

بے زار ہو کر آخر شاعر بارگاہِ ایزدی میں فریاد لے کر آتا ہے کہ اے خدا تو نے آیئہ تسخیر کس کی شان میں نازل فرمائی تھی؟ یہ آسمان کس کی تلاش میں گردش کر رہا ہے؟ تو نے کسے اپنا رازداں بنایا اور کس کو اپنا علم سپرد کیا؟ تمام مخلوقات میں سے تو نے کس کو اپنی خلافت کے لیے منتخب فرمایا؟ تو نے کس کو مخاطب کر کے فرمایا تھا کہ "ادعونی استجب لکم" (تم مجھے پکارو، میں جواب دوں گا) پھر کیا وجہ ہے کہ تو نے مجھے اپنے جلوہ سے محروم کر رکھا ہے۔ اگر آفتاب سے صد ہا شعاعیں نکل کر ذروں کو روشن کریں تو بھی آفتاب کے نور میں اس سے کوئی کمی نہیں ہوتی پھر کیوں تو مجھے اپنا جلوہ نہیں دکھاتا۔

موجودہ دور عقلیت کی دلدل میں پھنسا ہوا ہے، میری جیسی بے تاب روح رکھنے والا کوئی نہیں ملتا اور ملے بھی کیسے کیونکہ وجود جب کئی عمروں تک کوشش کرتا ہے تو پھر کہیں ایک بے تاب جان رکھنے والا فرد پیدا ہوتا ہے اگر تو خفا نہ ہو تو میں تجھ سے عرض کروں کہ یہ تیری دنیا اس قابل نہیں ہے کہ اس میں آرزو نشو و نما پا سکے۔ اگر اس بنجر زمین سے کبھی ایک آدھ اہلِ دل بھی پیدا ہو جائے تو بس اسی کو غنیمت سمجھ لے۔

اے خدا میری اس قدر عمر فراق میں گزر گئی اب مجھ کو آں سوئے افلاک لے جا جو دروازے اب تک بند تھے اب ان کو کھول دے۔ اس خاکی انسان کو قدسیوں کا ہمراز بنا۔ میرے سینے میں (معرفت کی) آگ روشن کر اور پھر اس میں سے خس و شاک کو جلا کر صرف عود کو باقی رکھ (یعنے دل سے ماسوا اللہ کے خیال کو نکال کر صرف اپنا عشق برقرار رکھ) پھر اس عود کو آگ پر ڈال اور اس کے

دھویں کو چادر رانگ عالم میں منتشر کر۔ باقی اس پردۂ اسرار کو کھول دے اور اپنے دیدار کی لذت سے مستفید کر یا پھر اس جان کو جو دیدار کی لذت سے محروم ہے سلب کر لے۔ میرے افکار کے درخت میں کوئی پھول اور پھل نہیں بحالت موجودہ وہ بے حاصل ہے۔ یا تو کسی لکڑہارے کو بھیج کہ وہ تبر سے اس درخت کو کاٹ ڈالے کیونکہ اس حالت میں اُس کا نہ رہنا ہی بہتر ہے۔ اگر یہ نہیں تو پھر بادِ سحر کو روانہ کر تاکہ وہ اس درخت کو ہرا بھرا کرے۔ تو نے مجھے عقل دی ہے تو کچھ جنون بھی عنایت فرما اور جذبِ اندرونی سے روشناس کر کیونکہ علم صرف شک و شبہ میں گرفتار رہتا ہے اور عشق دل میں گھر کر لیتا ہے۔ علم جب تک عشق کے ساتھ وابستہ نہیں ہوتا اس کی حیثیت خیالات کی بازی گاہ سے زیادہ نہیں ہوتی۔ کوئی مرد دانا بغیر تجلی کے منزل مقصود پر نہیں پہونچتا بلکہ اپنے افکار کی بھول بھلیوں ہی میں ختم ہو جاتا ہے۔ وہ زندگی جس میں تجلی نہ ہو محض بے کیف ہے۔ بغیر تجلّی کے عقل بھی گم رہتی ہے اور دین بھی صرف چند ضابطوں کا مجموعہ ہو کر رہ جاتا ہے۔ میرے دل آوارہ کو کوئی منزل عطا کر۔ میں خود کو اس دنیا میں تنہا محسوس کرتا ہوں اس لیے تو عرش سے بآوازِ بلند کہہ کہ تو میرے قریب ہے۔ تو ازل سے ہے اور ابد تک رہے گا لیکن ہماری ہستی ایک چنگاری کی مانند ہے کہ صرف ایک دو لمحے رہتی ہے اور یہ چند ساعتیں بھی مستعار ہوتی ہیں۔ میں فانی انسان ہوں تو مجھے زندگی جاوداں عطا فرما اور زمین سے آسمان پر لے جا۔ ہمارے قول اور فعل میں ضبط او تنظیم عنایت کر۔ عمل کے طریقے اور راستے موجود ہیں۔ ہمیں ان راستوں پر چلنے کی توفیق دے۔

میں ایک سمندر ہوں اِس لیے میرے طوفان بھی نہایت زور دار ہیں۔ اگرچہ ایک دنیا جہان نے میرے ساحل پر آرام کیا لیکن سب نے صرف کنارے ہی سے موجوں کے کھیل کو دیکھا اُن میں سے ایک بھی ایسا نہیں جو میری گہرائیوں میں اترنے کی ہمت کرے۔

میں پیرانِ کہن سے ناامید ہوں کیونکہ میں جو کچھ کہتا ہوں وہ ایک دوسری دنیا سے متعلق ہے۔ میں آنے والے ایام کا قصّہ بیان کرتا ہوں اور یہ پیرانِ کہن اس کو سمجھ نہیں سکتے۔ اِس لیے اے خداوند کریم تو جوانوں میں ایسی صلاحیت پیدا کر کہ وہ میری بات کو اچھی طرح سمجھ سکیں ؎

آدمی اندر جہان ہفت رنگ
ہر زماں گرم فغاں مانند چنگ

آرزوئے ہم نفس می سوزدش
نالہ ہائے دل نواز آموزدش

ایں جہاں صیداست و صیادیم ما؟
یا اسیر رفتہ از یادیم ما ؟

زار نالیدم صدائے برنخواست
ہم نفس فرزند آدم را کجاست

اے ترا تیرے کہ مارا سینہ سفت
حرف ادعونی کہ گفت و با کہ گفت؟

عصر حاضر را خرد زنجیر پاست
جان بے تابے کہ من دارم کجاست؟

عمرہا برخویش می پیچد وجود
تا یکے بے تاب جاں آید فرود

گر نرنجی ایں زمین شورہ زار
نیست تخم آرزو را سازگار

از درون ایں گِل بے حاصلے
بس غنیمت داں اگر روید دلے

زیستم تا زیستم اندر فراق
وانما آں سوئے ایں نیلی رواق

بستہ در ہا را بر ویم باز کن
خاک را با قدسیاں ہمراز کن

آتش پیمانهٔ من تیز کن
با تغافل یک نگه آمیز کن

یا کشا این پردهٔ اسرار را
یا بگیر این جان بے دیدار را

نخل فکرم نا امید از برگ و بر
یا تبر بفرست یا باد سحر

عقل دادی هم جنونے ده مرا
ره بجذب اندرونے ده مرا

علم در اندیشه می گیرد مقام
عشق را کاشانه قلب لاینام

علم تا از عشق برخوردار نیست
جز تماشا خانهٔ افکار نیست

این تماشا خانه سحر سامری ست
علم بے روح القدس افسون گری ست

بے تجلّی مرد دانا ره نبرد
از لکدکوب خیال خویش مرد

بے تجلّی زندگی رنجوری ست
عقل مهجوری و دین مجبوری ست

زیر گردون خویش را یابم غریب
زآنسوئے گردون بگو "اِنّی قریب"

تو فروغ جاودان ما چون شرار
یک دو دم داریم و آن هم مستعار

اے تو نشناسی نزاع مرگ و زیست
رشک بر یزدان برد این بنده کیست

بندهٔ آفاق گیر و ناصبور
نے غیاب او را خوش آید نے حضور

آنیم من جاودانی کن مرا
از زمینی آسمانی کن مرا

ضبط در گفتار و کردارے بده
جاده ها پیداست رفتارے بده

بحرم و از من کم آشوبی خطاست
آن که در قعرم فرود آید کجاست

یک جهان بر ساحل من آرمید
از کران غیر از رم موجے ندید

من که نومیدم ز پیران کهن
دارم از روزے که می آید سخن

آنچه گفتم از جهانِ دیگر است
این کتاب از آسمانِ دیگر است

بر جوانان سہل کن حرف مرا　　بہر شاں پایاب کن ژرف مرا

ہمدم کے لیے دعا

مثنوی اسرار خودی کے آخر میں اقبال نے بڑے سوز و گداز کے ساتھ دعا کی ہے اور بارگاہ ایزدی میں اپنی تنہائی کا اظہار کر کے اپنے لیے ایک ہمدم مانگا ہے۔ عرض کرتے ہیں کہ اے خدا تو ہی اس کائنات کی جان ہے لیکن کس قدر افسوس ہے کہ تو ہماری جان ہوتے ہوئے بھی ہم سے دور بھاگتا ہے۔ پھر ہمارے سینہ میں آباد ہو اور ہمارے ناشاد دل کو تسکین دے۔ ہمیں تقدیر سے شکایت ہے کہ تو اس قدر گراں قیمت ہے لیکن تقدیر نے ہمیں اتنی استطاعت نہیں بخشی کہ ہم تجھے حاصل کر سکتے۔ اگرچہ ہم خالی ہاتھ ہیں لیکن تو ہم سے اپنے رُخ زیبا کو مت چھپا۔ ہمیں سلمان فارسی اور بلال حبشی کا سا سچّا عشق عطا کر۔ پھر ہم کو بیدار آنکھیں اور بے تاب دل عنایت فرما۔ ہماری فطرت کو پھر سیمابی کیفیت عطا کر۔ ہم اگرچہ پرکاہ کی طرح زار و ناتواں ہیں لیکن تو ہمیں آتش فشاں پہاڑ بنا دے اور ہماری آگ سے ماسوا اللہ کو جلا دے ہماری قوم نے جب رشتۂ وحدت کو چھوڑ دیا تو پھر ہمارے کاروبار میں پیچیدگیاں پیدا ہو گئیں اور اب ہمارا یہ حال ہے کہ ہم دنیا میں ستاروں کی طرح بکھرے ہوئے ہیں اور ایک دوسرے سے بیگانہ ہیں۔ پھر ہمارے ان پریشاں اوراق کی شیرازہ بندی کر اور ہمیں باہمی محبت و اخوت کے طریقے از سر نو سکھلا ہمیں تسلیم و رضا کی منزل کی نشان دہی کر اور ابراہیم خلیل اللہ کی قوت ایمان عنایت فرما۔ عشق کو شغل لا سے آگاہ اور رمز الّا اللہ سے آشنا کر۔

میں دوسروں کے لیے شمع کی مانند جلتا ہوں اور ان کو بھی شمع کی طرح گریہ کرنا سکھاتا ہوں۔ یا رب ایسی کیفیت پیدا کر کہ میں چمن میں ایک آنسو کا بیج لگاؤں اور اس سے آگ پیدا ہو۔ میرا دل ماضی کے ساتھ وابستہ ہے اور میری نظریں مستقبل پر لگی ہوئی ہیں اور میں خود اس ساری محفل میں اپنے آپ کو تنہا محسوس کرتا ہوں۔ اے خدا دنیا میں میرا کوئی مونس و دمساز نہیں ہے۔ میں کوہ سینا کے درخت کی طرح تجلی سے منور ہوں لیکن کوئی کلیم نہیں جو مجھ پر وارد ہونے والی تجلّی کو دیکھے۔ میں نے اپنی جان پر ہزاروں ظلم کیے ہیں اور سختیاں سہی ہیں میں نے اپنے پہلو میں اس شعلہ کی پرورش کی ہے جس نے ہوش و حواس کو سلب کر لیا ہے، عقل کو دیوانگی سکھلائی ہے اور علم کی ہستی کا سامان جلا کر خاک کر دیا ہے۔ اس شعلہ کی تپش سے آسمان پر آفتاب بھی نور اور حرارت اخذ کرتا ہے اور بجلیاں اس کے گرد طواف کرتی ہیں۔ یہ آگ جو مجھ میں پوشیدہ ہے اور جس کو میں نے شبنم کی طرح آنسو بہا بہا کر حاصل کیا ہے اس کی وجہ سے میں دنیا کی نظروں سے نہاں ہو کر جل رہا ہوں۔ آخر میرے بال بال سے شعلہ بھڑک اٹھا یہاں تک کہ میرے فکر اور خیال کی رگ رگ سے آگ برسنے لگی میرے طائر فکر نے اس آگ کی چنگاریوں کو بطور دانے کے چُگا ہے اور اسی لیے میرے نغموں میں آگ کی سی گرمی اور تپش ہوتی ہے۔ لیکن افسوس ہے کہ میرا یہ سارا سوز اور یہ ساری تپش ضائع ہو جاتی ہے کیونکہ اس زمانہ میں کوئی اہل دل نہیں جو اس سے متاثر ہو سکے۔ اب تو ہی بتا کہ شمع کب تک تنہا جلتی رہے جبکہ ایک پروانہ بھی اس کے اہل نہ ہو۔ میں ایک غمگسار کے انتظار میں کب تک

بیٹھا رہا ہوں اور ایک راز دار کی تلاش میں کتنی دیر حیران و سرگرداں رہوں۔ یا تو تو اپنے عشق کی اس آگ کو بجھا دے اور اس امانت کو میرے سینے سے واپس لے لے یا مجھے ایک ہمدم عطا کر جو اس کیفیت میں میرا ساتھ دے۔ تو نہیں دیکھتا کہ اس کائنات کی ہر شئے اپنا کوئی شریک اور ساتھی رکھتی ہے۔ سمندر کی موج تنہا نہیں ہوتی بلکہ اس کے ہم پہلو ایک دوسری موج ہوتی ہے اور دونوں مل کر لہراتی جاتی ہیں۔ آسمان پر ایک ستارہ کا ندیم اور مصاحب دوسرا ستارہ ہوتا ہے، چاند کا سر رات کی آغوش میں ہوتا ہے؛ دن کی ہم نشیں رات ہوتی ہے اور ہر آج کے ساتھ کل ہوتا ہے۔ ایک ندی دوسری ندی میں جا گرتی ہے اور ہوا کی موج، بو میں گم ہو جاتی ہے؛ ہر ویران گوشہ میں دو دیوانے مل کر رقص کرتے ہیں۔ اگرچہ تو بھی اپنی ذات میں یکتا ہے لیکن تو بھی تنہا رہنا نہیں چاہتا کیونکہ تو نے اس تمام عالم کو اپنے لیے آراستہ کیا ہے۔ غرض اس کائنات کی ہر چیز اپنا کوئی نہ کوئی رفیق رکھتی ہے لیکن صرف میں ہوں کہ اس ساری محفلِ قدرت میں لالۂ صحرا کی طرح تنہا ہوں۔ اس لیے مجھ پر اپنا لطف و کرم کر اور ایک ایسا ہمدم عنایت فرما جو میری فطرت سے واقف ہو، جو تمام دوسرے خیالات سے دست بردار ہو کر میرا ہو جائے تاکہ میں اس کو اپنی یہ آگ ودیعت کر دوں اور پھر اس کے دل میں اپنا عکس دیکھوں۔ میں اپنی مشتِ خاک سے اس کا پیکر تیار کر دوں گا۔ اور اس کا پرستار بھی بن جاؤں گا اور معبود بھی۔ اسرارِ خودی کے آخر میں انھوں نے ایک بڑے سوز و گداز کے ساتھ دعا کی ہے جس میں اپنی تنہائی کا اظہار کر کے خدا سے اپنے لیے ایک ہمدم مانگا ہے۔

اے چو جاں اندر وجود عالمی　　جان ما باشی و از ما می رمی

نغمہ از فیض تو در عود حیات　　موت در راہ تو محسود حیات

باز تسکین دل ناشاد شو　　باز اندر سینہ ہا آباد شو

باز از ما خواہ ننگ و نام را　　پختہ تر کن عاشقان خام را

از مقدر شکوہ ہا داریم ما　　نرخ تو بالا و ناداریم ما

از تہی دستاں رخ زیبا مپوش　　عشق سلمانؓ و بلالؓ ارزاں فروش

چشم بے خواب و دل بے تاب دہ　　باز ما را فطرت سیماب دہ

آیتے بنما ز آیات مبیں　　تا شود اعناق اعدا خاضعیں

کوہ آتش خیز کن ایں کاہ را　　ز آتش ما سوز غیر اللہ را

رشتۂ وحدت چو قوم از دست داد　　صد گرہ بر روئے کار ما فتاد

ما پریشاں در جہاں چوں اختریم　　ہمدم و بیگانہ از یک دیگریم

باز ایں اوراق را شیرازہ کن　　باز آئین محبت تازہ کن

باز ما را بر ہماں خدمت گمار　　کار خود با عاشقان خود سپار

رہرواں را منزل تسلیم بخش　　قوت ایمان ابراہیم بخش

عشق را از شغل لا آگاہ کن　　آشنائے رمز الا اللہ کن

من کہ بہر دیگراں سوزم چو شمع　　بزم خود را گریہ آموزم چو شمع

یا رب آں اشکے کہ باشد دلفروز　　بیقرار و مضطرب آرام سوز

کارمش در باغ و روید آتشے　　از قبائے لالہ شوید آتشے

دل بدوشم دیدہ بر فرداستم　　درمیان انجمن تنہاستم

"هر کسے از ظنِ خود شد یارِ من / از درونِ من نجست اسرارِ من" (رومی)

در جہاں یا رب ندیمِ من کجاست / نخلِ سینایم کلیمِ من کجاست

سینۂ عصرِ من از دل خالی است / می تپد مجنوں کہ محمل خالی است

شمع را تنہا تپیدن سہل نیست / آہ یک پروانۂ من اہل نیست

انتظارِ غمگسارے تا کجا / جستجوئے رازدارے تا کجا

اے ز رویت ماہ و انجم مستنیر / آتشِ خود را ز جانم باز گیر

این امانت باز گیر از سینہ ام / خارِ جوہر بر کش از آئینہ ام

یا مرا یک ہمدمِ دیرینہ دہ / عشقِ عالم سوز را آئینہ دہ

موج در بحر است ہم پہلوئے موج / ہست با ہمدم تپیدن خوئے موج

بر فلک کوکب ندیمِ کوکب است / ماہِ تاباں سر بزانوئے شب است

روز پہلوئے شبِ یلدا زند / خویش را امروز بر فردا زند

ہستیٔ جوئے بجوئے گم شود / موجۂ بادے بہ بوئے گم شود

ہست در ہر گوشۂ ویرانہ رقص / می کند دیوانہ با دیوانہ رقص

گرچہ تو در ذاتِ خود یکتاستی / عالمے از بہرِ خویش آراستی

من مثالِ لالۂ صحرا استم / در میانِ محفلے تنہا استم

خواہم از لطفِ تو یارے ہمدمے / از رموزِ فطرتِ من محرمے

ہمدمے دیوانۂ فرزانۂ / از خیالِ این و آں بیگانۂ

تا بجان او سپارم ہوئے خویش	باز بینم در دل او روئے خویش
سازم از مشت گل خود پیکرش	ہم صنم او را شوم ہم آذرش

خدا سے شوخیاں اور ناز و نیاز کرنا اور حسن ادا سے شکایت کو شکر بنا دینا اقبال کا ایک لازوال کارنامہ ہے جس کا جواب مشرق و مغرب کی شاعری میں مشکل ہی سے مل سکتا ہے۔ عمر خیام، غالب اور چند دوسرے شاعروں نے ایک آدھ مقام پر کچھ دبی زبان سے شوخیانہ شعر کہے ہیں۔ لیکن اقبال کے ہاں اس ناز و نیاز کا کچھ اور ہی عالم ہے جس کی کیفیت اسی وقت بخوبی واضح ہو سکتی ہے جب ان اشعار کا تفصیل سے مطالعہ کیا جائے۔ اس کی سب سے پہلی اور شاید سب سے زیادہ اہم مثال اس لافانی مسدس میں ملتی ہے جو "شکوہ" کے نام سے زبان زد خاص و عام ہے جس میں وہ کہتے ہیں:-

جراءت آموز مری تابِ سخن ہے مجھ کو	شکوہ اللہ سے خاکم بدہن ہے مجھ کو
اے خدا شکوۂ اربابِ وفا بھی سن لے	خوگر حمد سے تھوڑا سا گلا بھی سن لے

اسی طرح بالِ جبریل میں وہ کہتے ہیں:-

گفتار کے اسلوب پہ قابو نہیں رہتا
جب روح کے اندر متلاطم ہوں خیالات
چپ رہ نہ سکا حضرت یزداں میں بھی اقبال
کرتا کوئی اس بندۂ گستاخ کا منہ بند

اقبال کی اس شوخی پر جب فرشتوں کو بھی حیرت ہوتی ہے اور وہ ایک

دوسرے سے پوچھتے ہیں کہ ؂

غافل آداب سے سکانِ زمیں کیسے ہیں | شوخ و گستاخ یہ پستی کے مکیں کیسے ہیں
اس قدر شوخ کہ اللہ سے بھی برہم ہے | تھا جو مسجود ملائک یہ وہی آدم ہے
عالم کیف ہے دانائے رموز کم ہے | ہاں مگر عجز کے اسرار سے نامحرم ہے
ناز ہے طاقت گفتار پہ انسانوں کو | بات کرنے کا سلیقہ نہیں نادانوں کو

اس کا جواب اقبال کس قدر لطیف پیرایہ میں دیتے ہیں کہ یہ شوخی اور بے باکی ایک ہنر ناز ہے جو صرف عاشق ہی اپنے محبوب سے کر سکتے ہیں۔ ہر کس و ناکس اس کی ہمت نہیں کر سکتا ؂

رمز یں ہیں محبت کی گستاخی و بے باکی | ہر شوق نہیں گستاخ ہر جذب نہیں بے باک

اقبالؒ جب اپنے آپ کو کائنات میں اکیلا محسوس کرتے ہیں اور ہمدم کی تلاش میں زمین کے سمندر اور پہاڑ یا آسمان کے چاند اور ستاروں کو مخاطب کرتے ہیں اور ان سے کوئی جواب نہیں پاتے تو خدا کی بارگاہ میں فریاد لیکر آتے ہیں کہ تیری دنیا میرے رہنے کے قابل نہیں۔ میں سراپا دل ہوں اور تیری دنیا اس سے بالکل خالی ہے لیکن تنہائی کی انتہا دیکھئے کہ وہاں سے بھی انھیں سوائے ایک تبسم کے کچھ نہیں ملتا:۔

شدم بہ حضرت یزداں گزشتم از مہ و مہر
کہ در جہانِ تو یک ذرہ آشنایم نیست
جہاں تہی ز دل و مشت خاک من ہمہ دل
چمن خوش است و لے درخورِ نوایم نیست

تبسمے بہ لب اور سید و یہیچ نگفت

ایک اور موقع پر وہ خدا کی بے وفائی کی شکایت کرتے ہیں جس کو شکوہ میں بھی انھوں نے بیان کیا ہے ؎

کبھی ہم سے کبھی غیروں سے شناسائی ہے ۔ بات کہنے کی نہیں تو بھی تو ہرجائی ہے

لیکن یہاں یہ شکایت زیادہ لطیف پیرایہ میں ہے۔

آشنا ہر خار را از قصۂ ما ساختی ۔ در بیابان جنوں بردی و رسوا ساختی

جرم ما یک دانہ، تقصیر او یک سجدۂ ۔ نے بآں بیچارہ می سازی نہ با ما ساختی

صد جہاں می روید از کشت خیال ما چو گل ۔ یک جہان و آں ہم از خون تمنا ساختی

طرح نو افگن کہ ما جدت پسند افتادہ ایم ۔ ایں چہ حیرت خانۂ امروز و فردا ساختی

آخری شعر میں کہتے ہیں کہ یہ دنیا ایک کھلونا ہے، خدا کی قدرت کا شایان شان نمونہ نہیں ہے۔ اسی طرح ایک اور جگہ بیان کرتے ہیں کہ یہ مٹی کا پتلا بنانا خدا کا کام نہیں ہے ایک پختہ تر آدم بنا ؎

نقش دگر طراز دہ، آدم پختہ تر بیار ۔ لعبت خاک ساختن می نہ سزد خدائے را

اس سے بھی آگے بڑھ کر کہتے ہیں کہ یہ ساری دنیا جب تک ہمارے معیار پر پوری نہ اترے مکمل نہیں ہو سکتی ؎

عالم آب و خاک را بر محک دلم بسائے ۔ روشن و تار خویش را گیر عیار ایں چنیں

کبھی وہ خدا سے کہتے ہیں کہ تو نے یہ کراماً کاتبین جو ہم پر مقرر کر رکھے ہیں اس سے کیا فائدہ۔ تو نے ہمیں اس دنیا میں اتنی مہلت ہی کہاں دی ہے کہ ہم کچھ گناہ کر سکیں۔

گفتا وِ ما چہ نویسند کاتبانِ عمل   نصیب ما ز جہانِ تو جز نگاہے نیست

بعض موقعوں پر اقبال خدائی اور بندگی کا مقابلہ بڑے لطیف پیرایہ میں کرتے ہیں۔ اگرچہ یہ بڑا نازک مقام ہے لیکن اس کو انھوں نے جس طرح نبھایا ہے یہ انھیں کا حق ہے۔ مثلاً ایک موقع پر حضرت باری سے عرض کرتے ہیں کہ اگرچہ تو خدائے بے نیاز ہے لیکن ذرا انسان کو بھی دیکھ کہ اس میں کس قدر نیازمندی ہے اور یہی نیازمندی اور سوز و ساز اس کی فطرت کی بلندی کا باعث ہے۔ ؎

تب و تاب فطرتِ ما ز نیازمندیٔ ما   تو خدائے بے نیازی نرسی بسوز و سازم

چناں با بندگی در ساختم من   نہ گیرم گر مرا بخشی خدائی

اسی مضمون کو ارمغانِ حجاز کی رباعیوں میں اس طرح بیان کیا ہے۔

ترا ایں کشمکش اندر طلب نیست   ترا ایں درد و داغ و تاب و تب نیست

ازاں از لامکاں بگریختم من   کہ آں جا نالہ ہائے نیم شب نیست

تو می دانی حیاتِ جاوداں چیست   نمی دانی کہ مرگِ ناگہاں چیست

اسی لیے بندگی اُن کو اس قدر پسند ہے کہ وہ خدائی کے بدلے بھی اس عبدیت سے دست بردار ہونا نہیں چاہتے۔

ایک دوسری نظم میں وہ خدا سے اس طرح خطاب کرتے ہیں کہ اگر تو چاہتا ہے کہ میں اپنی ذات کا تعین تیرے نظارہ کے لیے کھو بیٹھوں تو یہ سودا بہت مہنگا ہے۔

اگر نظارہ از خود رفتگی آرد حجاب اولیٰ   نگیرد با من ایں سودا کہ از بس گراں خواہی

چناں خود را نگہ داری کہ با ایں بے نیازیہا   شہادت بر وجودِ خود ز خونِ دوستاں خواہی

مقام بندگی دیگر مقام عاشقی دیگر — ز نوری سجدہ می خواہی ز خاکی بیش ازاں خواہی

ایک مقام پر خدائی اور بندگی کا فرق بتلاتے ہیں ؎

خدائی اہتمام خشک و تر ہے — خداوندا خدائی دردِ سر ہے
ولیکن بندگی! استغفر اللہ — یہ دردِ سر نہیں دردِ جگر ہے

اگر وہ شکایت کرتے ہیں تو خدا کو برا ماننے کی کوئی وجہ نہیں کیونکہ اسی نے ان کو یہ تابِ سخن دی ہے:۔

اب کیا جو فغاں میری پہونچی ہے ستاروں تک
تو نے ہی سکھائی تھی مجھ کو یہ غزل خوانی
ہو نقش اگر باطل تکرار سے کیا حاصل
کیا تجھ کو خوش آتی ہے آدم کی یہ ارزانی

ان کا جنوں ایسا ہے کہ وہ قیامت کے دن بھی دامن یزداں تھام کر کہے گا۔ ؎

فارغ تو نہ بیٹھے گا محشر میں جنوں میرا — یا اپنا گریباں چاک یا دامن یزداں چاک

اپنی اور غیر قوموں کی حالت کا فرق خدا سے بیان کرتے ہیں ؎

یارب یہ جہانِ گزراں خوب ہے لیکن — کیوں خوار ہیں مردانِ صفاکیش و ہنرمند
گو اس کی خدائی میں مہاجن کا بھی ہے ہاتھ — دنیا تو سمجھتی ہے فرنگی کو خداوند
تو برگ گیاہے ندہی اہل خرد را — او کشت گل و لالہ بہ بخشد بہ خرے چند
حاضر ہیں کلیسا میں کباب و مئے گلگوں — مسجد میں دھرا کیا ہے بجز موعظہ و پند

احکام ترے حق ہیں مگر اپنے مفسّر　　تاویل سے قرآں کو بنا سکتے ہیں پازند

فردوس جو تیرا ہے کسی نے نہیں دیکھا　　افرنگ کا ہر قریہ ہے فردوس کی مانند

ضرب کلیم میں تشکر و شکایت ایک ساتھ کرتے ہیں ؎

میں بندۂ ناداں ہوں مگر شکر ہے تیرا　　رکھتا ہوں نہاں خانۂ لاہوت سے پیوند

اک ولولۂ تازہ دیا میں نے دلوں کو　　لاہور سے تا خاکِ بخارا و سمرقند

تاثیر ہے یہ میرے نفس کی کہ خزاں میں　　مرغانِ سحر خواں مری صحبت میں ہیں خورسند

لیکن مجھے پیدا کیا اس دیس میں تو نے　　جس دیس کے بندے ہیں غلامی پہ رضامند

آدم شیطان کے دھوکے میں آتے ہیں تو اقبال کس مدلل پیرایہ میں عذرداری پیش کرتے ہیں ؎

جہاں از خود بروں آوردہ کیست　　جمالش جلوۂ بے پردہ کیست؟

مرا گوئی کہ از شیطاں حذر کن　　بگو با من کہ او پروردہ کیست؟

انسانوں سے مخاطب ہو کر کہتے ہیں کہ دنیا میں اس طرح جیو کہ اگر ہماری موت دائمی موت ہے تو خدا کو بھی افسوس ہو کہ اس نے ایک ایسی بہترین مخلوق کو فنا ہونے دیا ؎

چناں بزی کہ اگر مرگ ماست مرگ دوام

خدا ز کردۂ خود شرمسار تر گردد

اگر خدا نا کردہ ہماری فنا ابدی ہے تو خدا سے اقبال ؒ یہ شکایت کرتے ہیں۔

ترے شیشے میں مے باقی نہیں ہے ۔ بتا کیا تو مرا ساقی نہیں ہے
سمندر سے ملے پیاسے کو شبنم ۔ بخیلی ہے یہ رزاقی نہیں ہے

دنیا اور مسلمانوں کی ناگفتہ بہ حالت پر خدا کو اس طرح تنبیہ کرتے ہیں ۔

اگر کج رو ہیں انجم آسماں تیرا ہے یا میرا
مجھے فکر جہاں کیوں ہو، جہاں تیرا ہے یا میرا؟
اگر ہنگامہ ہائے شوق سے ہے لامکاں خالی
خطا کس کی ہے یا رب؟ لامکاں تیرا ہے یا میرا؟
اُسے صبح ازل انکار کی جرأت ہوئی کیوں کر؟
مجھے معلوم کیا وہ راز داں تیرا ہے، یا میرا؟
محمدؐ بھی ترا جبریل بھی قرآن بھی تیرا
مگر یہ حرفِ شیریں ترجماں تیرا ہے یا میرا
اسی کوکب کی تابانی سے ہے روشن جہاں تیرا
زوالِ آدمِ خاکی زیاں تیرا ہے یا میرا؟

اسی طرح بالِ جبریل کی ایک دوسری نظم میں خدا سے فریاد کرتے ہیں۔

اثر کرے نہ کرے سن تو لے مری فریاد ۔ نہیں ہے داد کا طالب یہ بندۂ آزاد
یہ مشت خاک یہ صرصر یہ وسعت افلاک ۔ کرم ہے یا کہ ستم تیری لذت ایجاد
ٹھہر سکا نہ ہوائے چمن میں خیمۂ گل ۔ یہی ہے فصل بہاری؟ یہی ہے باد مراد؟
قصور وار غریب الدیار ہوں لیکن ۔ ترا خرابہ فرشتے نہ کر سکے آباد

یری جفا طلبی کو دعائیں دیتا ہے ۔ وہ دشت سادہ وہ تیرا جہانِ بے بنیاد
خطر پسند طبیعت کو ساز گار نہیں ۔ وہ گلستاں کہ جہاں گھات میں نہ ہو صیاد
مقام شوق ترے قدسیوں کے بس کا نہیں ۔ انھیں کا کام ہے یہ جن کے حوصلے ہیں زیاد

اقبال اپنی اور خدا کی دنیا کا مقابلہ کرتے ہیں ۔

تری دنیا جہان مرغ و ماہی ۔ مری دنیا فغانِ صبح گاہی
تری دنیا میں میں محکوم و مجبور ۔ مری دنیا میں تیری بادشاہی

اسی طرح ارمغان حجاز میں خدا سے کہتے ہیں کہ تو اپنی جنت کا مقابلہ ہماری اس دنیا سے کر جس کو ہم نے آراستہ کیا ہے اور دیکھ کہ دونوں میں کون بہتر ہے، اس لئے مناسب یہی ہے کہ تو اس دنیا کو بھی جنت کی طرح جاودانی بنا دے ؎

یکے اندازہ کن سود و زیاں را ۔ چو جنت جاودانی کن جہاں را
نمی بینی کہ ما خاکی نہاداں ۔ چہ خوش آراستیم ایں خاکداں را

ان کی طبع آزاد پہ پابندی بڑی گراں گزرتی ہے ۔ اس پابندی کا گلہ کس نازک انداز سے کرتے ہیں ؎

ترے آزاد بندوں کی نہ یہ دنیا نہ وہ دنیا
یہاں مرنے کی پابندی، وہاں جینے کی پابندی

اقبال نے جا بجا سوال و جواب کے پیرایہ میں خدائے تعالیٰ کو

انسان کا ہم سخن بنایا ہے۔ جب وہ شکوہ اور دوسری نظموں میں اپنی صدائے فریاد بلند کرتے ہیں تو اُن کے نالے عرش سے جاکر ٹکراتے ہیں ؎

دل سے جو بات نکلتی ہے اثر رکھتی ہے
پر نہیں طاقتِ پرواز مگر رکھتی ہے
قدسی الاصل ہے رفعت پہ نظر رکھتی ہے
خاک سے اُٹھتی ہے گردوں پہ گزر رکھتی ہے

عشق تھا فتنہ گر و سرکش و چالاک مرا
آسماں چیر گیا نالۂ بے باک مرا

پھر نا ممکن تھا کہ یہ فغان نیم شبی بے اثر رہ جائے اور اس کا کوئی جواب نہ آئے چنانچہ آخر کار جو پردے خالق و مخلوق میں حائل تھے وہ اٹھ جاتے ہیں

افلاک سے آتا ہے ناموں کا جواب آخر | کرتے ہیں خطاب آخر اٹھتے ہیں حجاب آخر

سب سے پہلے جو آواز ان کے کانوں میں آتی ہے وہ جواب شکوہ میں درج ہے ؎

آئی آواز غم انگیز ہے افسانہ ترا | اشکِ بیتاب سے لبریز ہے پیمانہ ترا
آسماں گیر ہوا نعرۂ مستانہ ترا | کس قدر شوخ زباں ہے دلِ دیوانہ ترا
شکر شکوے کو کیا حسنِ ادا سے تو نے | ہم سخن کر دیا بندوں کو خدا سے تو نے

شکوہ اور جواب شکوہ اس صنف میں ان کی فن کاری کے بہترین نمونے ہیں لیکن اسی قسم کی متعدد مثالیں ان کی دوسری تصنیفوں میں بھی ملتی ہیں۔ چنانچہ پیام مشرق میں خدا اور انسان کا ایک مکالمہ درج

کیا ہے جس میں انسان کو ملزم ٹھیراتا ہے کہ تو نے میری دنیا کو تباہ کر دیا۔ انسان جواب دیتا ہے کہ نہیں میں نے تو تیری دنیا کو دوزخ سے جنت بنا دیا۔

خدا کہتا ہے :۔

جہاں را ز یک آب و گل آفریدم
تو ایران و تاتار و زنگ آفریدی

من از خاک پولاد ناب آفریدم
تو شمشیر و تیر و تفنگ آفریدی

تبر آفریدی نہال چمن را
قفس ساختی طائر نغمہ زن را

انسان جواب دیتا ہے۔

تو شب آفریدی چراغ آفریدم
سفال آفریدی ایاغ آفریدم

بیابان و کوہسار و راغ آفریدی
خیابان و گلزار و باغ آفریدم

من آنم کہ از سنگ آئینہ سازم
من آنم کہ از زہر نوشینہ سازم

کسی قدر رمزا یانہ انداز میں وہ خدا سے اس وقت مخاطب ہوتے ہیں جب ایک ملا کو جنت میں لے جانے کا حکم ملتا ہے۔

میں بھی حاضر تھا وہاں ضبط سخن کر نہ سکا
حق سے جب حضرت ملا کو ملا حکم بہشت

عرض کی میں نے الٰہی مری تقصیر معاف
خوش نہ آئیں گے اسے حور و شراب و لب کشت

نہیں فردوس مقام جدل و قال و اقول
بحث و تکرار اس اللہ کے بندے کی سرشت

ہے بد آموزیٔ اقوام و ملل کام اس کا
اور جنت میں نہ مسجد نہ کلیسا نہ کنشت

خدائے تعالیٰ سے سوال و جواب کی ایک بہترین مثال اقبال نے جاوید نامہ میں پیش کی ہے جس میں ان کے سارے فلسفۂ حیات کا نچوڑ موجود ہے ۔ افلاک کی سیر کرتے ہوئے اور فردوس بریں سے گزر کر جب وہ حضور باری میں پہنچتے ہیں تو اس کرۂ خاکی کی موجودہ حالت کی طرف توجہ دلاتے ہیں ؎

عشق جاں را لذت دیدار داد / باز بانم جرأت گفتار داد
اے دو عالم از تو با نور و نظر / اندکے آں خاکدانے را نگر
بندۂ آزاد را نا سازگار / بردمد از سنبل او نیش خار
از ملوکیت جہانِ تو خراب / تیرہ شب در آستینِ آفتاب
دانش افرنگیاں غارت گری / دیر ہا خیبر شد از بے حیدری
آنکہ گوید لا الٰہ بیچارہ ایست / فکرش از بے مرکزی آوارہ ایست
چار مرگ اندر پئے ایں دیر میر / سود خوار و والی و ملا و پیر
ایں چنیں عالم کجا شایانِ تست / آب و گل داغے کہ بر دامانِ تست

اس کے جواب میں ذات باری کی طرف سے ندائے جمال آتی ہے جس میں تخلیق عالم کی حقیقت بتلائی گئی ہے اور اپنی دنیا آپ پیدا کرنے کی ہدایت کی گئی ہے ؎

کلکِ حق از نقش ہائے خوب و زشت / ہر چہ ما را سازگار آمد نوشت

چیست بودن دانی اے مرد نجیب | از جمال ذات حق بردن نصیب
آفریدن؟ جستجوے دلبرے | وانمودن خویش را بر دیگرے
ایں ہمہ ہنگامہ ہائے ہست و بود | بے جمال ما نیاید در وجود
زندگی ہم فانی و ہم باقی است | ایں ہمہ خلاقی و مشتاقی است
زندہ؟ مشتاق شو خلاق شو | ہمچو ما گیرندۂ آفاق شو
در شکن آں را کہ ناید سازگار | از ضمیر خود دگر عالم بیار
بندۂ آزاد را آید گراں | زیستن اندر جہان دیگراں
ہر کہ او را قوت تخلیق نیست | پیش ما جز کافر و زندیق نیست
از جمال ما نصیب خود نبرد | از نخیل زندگانی بر نخورد
مرد حق برندہ چوں شمشیر باش | خود جہان خویش را تقدیر باش

اقبال پھر عرض کرتے ہیں کہ جو قوم ایک مرتبہ مردہ ہو چکی وہ دوبارہ کیسے زندہ ہو سکتی ہے۔

چیست آئین جہانِ رنگ و بو | جز کہ آبِ رفتہ می ناید بجو
زندگانی را سر تکرار نیست | فطرت او خوگر تکرار نیست
زیر گردوں رجعت او نارواست | چوں ز پا افتاد قومے بر نخاست
ملتے چوں مرد کم خیزد ز قبر | چارۂ او چیست غیر از قبر و صبر

باری تعالیٰ کی طرف سے اس کا جواب یہ ملتا ہے کہ زندگی کا راز وحدتِ افکار و کردار میں پوشیدہ ہے۔

زندگانی نیست تکرار نفس | اصل او از حیّ و قیوم است و بس

فرد از توحید لاہوتی شود ملت از توحید جبروتی شود
بے تجلی نیست آدم را ثبات جلوۂ ما فرد و ملت را حیات
ہر دو از توحید می گیرد کمال زندگی ایں را جلال آں را جمال
چیست ملت اے کہ گوئی لا الٰہ با ہزاراں چشم بودن یک نگہ
اہل حق را حجت و دعویٰ یکے ست خیمہ ہائے ما جدا دلہا یکے ست
ذرہ ہا از یک نگاہی آفتاب یک نگہ شو تا شود حق بے حجاب
ملتے چوں می شود توحید مست قوت و جبروت می آید بدست
روح ملت را وجود از انجمن روح ملت نیست محتاج بدن
مردۂ؟ از یک نگاہی زندہ شو بگزر از بے مرکزی پایندہ شو
وحدت افکار و کردار آفریں تا شوی اندر جہاں صاحب نگیں

پھر اقبال حقیقت عالم اور انسان کی مجبوری کے متعلق سوال کرتے ہیں۔

من کیئم؟ تو کیستی؟ عالم کجاست؟ درمیان ما و تو دوری چراست
من چرا در بند تقدیرم بگوئے تو نمیری من چرا میرم بگوئے

جواب ملتا ہے کہ مجبوری کا علاج انسان کی خودی میں ہے۔

بودۂ اندر جہان چار سو ہر کہ گنجد اندرو میرد درو
زندگی خواہی خودی را پیش کن چار سو را غرق اندر خویش کن
باز بینی من کیئم تو کیستی در جہاں چوں مردی و چوں زیستی

آخر میں اقبال مشرق و مغرب کی تقدیر معلوم کرنا چاہتے ہیں۔

یورش این مرد نادان را پذیر   پردہ را از چہرۂ تقدیر گیر

انقلاب روس و المان دیدہ ام   شور در جانِ مسلمان دیدہ ام

دیدہ ام تدبیر ہائے غرب و شرق   وانما تقدیر ہائے غرب و شرق

اس کے جواب میں اقبال نے باری تعالیٰ کا جو پیام منظوم کیا ہے وہ زبان، خیالات اور تغزل کے لحاظ سے فن کاری اور قادر الکلامی کا بہترین نمونہ ہے ؎

بگذر از خاور و افسونیٔ افرنگ مشو   کہ نیرزد بجوے این ہمہ دیرینہ و نو

آن نگینے کہ تو با اہرمنان باختۂ   ہم بجبریل امینے نتوان کرد گرو

زندگی انجمن آرا و نگہدار خود است   اے کہ در قافلۂ بے ہمہ شو با ہمہ رو

تو فروزندہ تر از مہر منیر آمدۂ   آنچنان زی کہ بہر ذرہ رسانی پرتو

چون پر کاہ کہ در رہگذر باد افتاد   رفت اسکندر و دارا و قباد و خسرو

از تنک جامیٔ تو مے کدہ رسوا گردید   شیشۂ گیر و حکیمانہ بیاشام و برو

حسن اور خدا کا مکالمہ بانگ درا میں درج ہے اس کا شمار اقبال کی بہترین نظموں میں ہوتا ہے۔

خدا سے حسن نے اک روز یہ سوال کیا   جہاں میں تو نے مجھے کیوں نہ لازوال کیا

ملا جواب کہ تصویر خانہ ہے دنیا   شب دراز عدم کا فسانہ ہے دنیا

ہوئی ہے رنگ تغیر سے جب نمود اس کی   وہی حسیں ہے حقیقت زوال ہے جس کی

آخر میں ہم اقبال کے اس کلام کا نمونہ پیش کریں گے جس میں

خوشتر آن باشد کہ سر دلبران   گفتہ آید در حدیث دیگران

پر عمل کرتے ہوئے انھوں نے بعض جگہ تخیل اور شاعرانہ قوت سے
کام لے کر اپنے خیالات کو ذات باری تعالیٰ کے روبرو ابلیس، آدم،
لینن وغیرہ کی زبانی پیش کیا ہے اور ان میں ایسے ایسے لطیفے پیدا کئے
ہیں جو تخلیقی آرٹ کی بہترین مثال ہیں۔

پیام مشرق کی ایک رباعی میں ایک برہمن خدا پر طعن کرتا ہے کہ
بت آدمی سے زیادہ دیرپا ہیں اور اگر تو نے انسان کو سجدہ کرایا تو میرا بت
کو سجدہ کرنا کیوں جرم ہے۔

بہ یزداں روز محشر برہمن گفت — فروغ زندگی تاب شرر بود
ولیکن گر نرنجی با تو گویم — صنم از آدمی پاینده تر بود

خدا ابلیس کو حکم دیتا ہے کہ آدم کو سجدہ کر! اس پر ابلیس کا انکار
ان الفاظ میں پیش کیا ہے۔

نوری نادان نیم سجدہ بآدم برم — او بہ نہاد است خاک من بہ نژاد آذرم
می تپد از سوز من خون رگ کائنات — من بہ دو صرصرم، من بہ غو تندرم
رابطۂ سالمات، ضابطۂ امہات — سوزم و سازم دہم، آتش مینا گرم
پیکر انجم ز تو گردش انجم ز من — جاں بجہاں اندرم، زندگی مضمرم
تو بہ بدن جاں دہی، شور بجاں من دہم — تو بہ سکون رہزنی، من بہ تپش رہبرم
آدم خاکی نہاد، دوں نظر و کم سواد — زاد در آغوش تو پیر شود در برم

قیامت کے دن آدم حضور باری میں عذر داری پیش کرتے ہیں کہ انھوں
نے جنت میں جو قصور کیا تھا وہ ایک مصلحت پر مبنی تھا اور یہ کہ انسان نے

دنیا کی ساری قوتوں کو مسخر کیا اور آخر میں اہرمن سے سجدہ لے کر ہی چھوڑا۔

اے کہ ز خورشید تو کوکب جاں مستنیر — از دلم افروختی شمع جہانِ ضمیر
ریخت ہنرہائے من بحر بیک نائے آب — تیشۂ من آورد از جگر خارہ شیر
زہرہ گرفتارِ من، ماہ پرستارِ من — عقل کلاں کارِ من بہر جہاں داروگیر
من بہ زمین در شدم، من بہ فلک بر شدم — بستۂ جادوئے من ذرہ و مہر و منیر
گرچہ فسونش مرا بردہ ز راہ صواب — از غلطم در گزر، عذر گناہم پذیر
رام نگردد جہاں تا نہ فسونش خوریم — جز بکمندِ نیاز، ناز نہ گردد اسیر
تا شود از آہ گرم ایں بت سنگیں گداز — بستن زنار او بود مرا ناگزیر
عقل بدام آورد فطرت چالاک را — اہرمن شعلہ زاد سجدہ کند خاک را

ایک مردِ نکتہ بیں مرنے کے بعد خدا کے پاس فریاد لے آتا ہے کہ ملک الموت کو جان لینے کا فن نہیں آتا اس کو ملکِ فرنگ روانہ کر تاکہ اس فن کو اچھی طرح سیکھ کر آئے۔

تفنگش بہ کشتن چناں تیز دست — کہ افرشتۂ مرگ را دم گسست
فرست ایں کہن ابلہ را در فرنگ — کہ گیرد فن کشتن بے درنگ

ابلیس بارگاہِ ایزدی میں نالہ کرتے ہوئے آتا ہے کہ ابنِ آدم کا شکار کرنے میں مجھے کوئی لطف نہیں آتا اور بغیر مزاحمت اور مقابلہ کے فتح کرتے کرتے میں بیزار ہوگیا ہوں۔ کوئی ایسا مرد خدا بھیج جو میرا مقابلہ کرے اور مجھے ٹھکرا دے تاکہ اِس شکست میں مجھے کچھ مزہ ملے۔

اے خداوندِ صواب و ناصواب — من شدم از صحبتِ آدم خراب

ہیچ گہ از حکم من سر بر نتافت
چشم از خود بست و خود را در نیافت

خاکش از ذوق ابا بیگانۂ
از شرار کبریا بیگانۂ

صید خود صیاد را گوید بگیر
الاماں از بندۂ فرماں پذیر

از چنیں صیدے مرا آزاد کن
طاعت دیروزۂ من یاد کن

پست از و آں ہمتِ والائے من
وائے من اے وائے من اے وائے من

فطرت او خام و عزم او ضعیف
تاب یک ضربم نیارد ایں حریف

بندۂ صاحب نظر باید مرا
یک حریف پختہ تر باید مرا

لعبتِ آب و گل از من باز گیر
می نیاید کودکی از مرد پیر

ابن آدم چیست، یک مشت خس است
مشت خس را یک شرار از من بس است

اندریں عالم اگر جز خس نبود
ایں قدر آتش مرا دادن چہ سود

شیشہ را بگداختن عارے بود
سنگ را بگداختن کارے بود

آں چناں تنگ از فتوحات آمدم
پیش تو بہر مکافات آمدم

منکر خود از تو می خواہم بدہ
سوئے آں مرد خدا راہم بدہ

بندۂ باید کہ پیچد گردنم
لرزہ اندازد نگاہش در تنم

آں کہ گوید از حضور من برو
آں کہ پیش او نیرزم با دو جو

اے خدا یک زندہ مرد حق پرست
لذتے شاید کہ یابم در شکست

اسی طرح ایک دوسری مرتبہ ابلیس عرضداشت لیے ہوئے آتا ہے کہ خود انسانوں میں بہت سے ابلیس سیاست والوں کی شکل میں موجود ہیں اب دنیا میں میری ضرورت باقی نہیں ہے۔

کہتا تھا عزازیل خداوند جہاں سے
پرکالۂ آتش ہوئی آدم کی کفِ خاک
جاں لاغر و تن فربہ و ملبوس بدن زیب
دل نزع کی حالت میں خرد پختہ و چالاک
ناپاک جسے کہتی تھی مشرق کی شریعت
مغرب کے فقیہوں کا یہ فتویٰ ہے کہ ہے پاک
تجھ کو نہیں معلوم کہ حورانِ بہشتی
ویرانیٔ جنت کے تصور سے ہیں غمناک
جمہور کے ابلیس ہیں اربابِ سیاست
باقی نہیں اب میری ضرورت تہِ افلاک

مسئلہ جبر و قدر کے حل کرنے کے لیے اقبال نے ابلیس اور یزداں کا مکالمہ پیش کیا ہے جس میں ابلیس کہتا ہے کہ ؎

اے خدائے کن فکاں مجھ کو نہ تھا آدم سے بیر
آہ! وہ زندانیٔ نزدیک و دور و دیر و زود
حرفِ استکبار تیرے سامنے ممکن نہ تھا
ہاں مگر تیری مشیت میں نہ تھا میرا سجود

خدا دریافت کرتا ہے کہ تجھ پر یہ راز انکار سے پہلے کھلا یا بعد تو ابلیس جواب دیتا ہے کہ بعد میں کھلا۔ اس پر خدا فرشتوں کی طرف دیکھ کر کہتا ہے ؎

پستیٔ فطرت نے سکھلائی ہے یہ حجت اسے کہتا ہے "تیری مشیت میں نہ تھا میرا سجود"

دے رہا ہے اپنی آزادی کو مجبوری کا نام ظالم اپنے شعلۂ سوزاں کو خود کہتا ہے دود

"سِرِّ دلبراں در حدیث دیگراں" کے سلسلہ میں ایک اعلیٰ ترین مثال وہ ہے جو بالِ جبریل میں لینن اور خدا کے مکالمہ کے طور پر پیش کی گئی ہے۔ لینن خدا کے حضور میں عرض کرتا ہے۔ ؎

اے انفس و آفاق میں پیدا تیرے آیات
حق یہ ہے کہ ہے زندہ و پائندہ تیری ذات

میں کیسے سمجھتا کہ تو ہے یا کہ نہیں ہے
ہر دم متغیر تھے خرد کے نظریات

محرم نہیں فطرت کے سرودِ ازلی سے
بینائے کواکب ہو کہ دانائے نباتات

آج آنکھ نے دیکھا تو وہ عالم ہوا ثابت
میں جس کو سمجھتا تھا کلیسا کے خرافات

ہم بندِ شب و روز میں جکڑے ہوئے بندے
تو خالقِ اعصار و نگارندۂ آفات

اک بات اگر مجھ کو اجازت ہو تو پوچھوں
حل کر نہ سکے جس کو حکیموں کے مقالات

جب تک میں جیا خیمۂ افلاک کے نیچے
کانٹے کی طرح دل میں کھٹکتی رہی یہ بات

گفتار کے اسلوب پہ قابو نہیں رہتا
جب روح کے اندر متلاطم ہوں خیالات
وہ کون سا آدم ہے کہ تو جس کا ہے معبود
وہ آدمِ خاکی کہ جو ہے زیرِ سماوات؟
مشرق کے خداوند سفیدانِ فرنگی
مغرب کے خداوند درخشندہ فلزات

یورپ میں بہت روشنیٔ علم و ہنر ہے
حق یہ ہے کہ بے چشمۂ حیواں ہے یہ ظلمات
رعنائیٔ تعمیر میں رونق میں صفا میں
گرجوں سے کہیں بڑھ کے ہیں بنکوں کے عمارات

ظاہر میں تجارت ہے حقیقت میں جوا ہے
سود ایک کا لاکھوں کے لیے مرگِ مفاجات
یہ علم یہ حکمت یہ تدبر یہ حکومت
پیتے ہیں لہو دیتے ہیں تعلیم مساوات

بیکاری و عریانی و میخواری و افلاس
کیا کم ہیں فرنگی مدنیت کے فتوحات
وہ قوم کہ فیضانِ سماوی سے ہو محروم
حد اس کے کمالات کی ہے برق و بخارات

ہے دل کے لیے موت مشینوں کی حکومت
احساس مروت کو کچل دیتے ہیں آلات

آثار تو کچھ کچھ نظر آتے ہیں کہ آخر
تدبیر کو تقدیر کے شاطر نے کیا مات

میخانے کی بنیاد میں آیا ہے تزلزل
بیٹھے ہیں اسی فکر میں پیرانِ خرابات

چہروں پہ جو سرخی نظر آتی ہے سرِ شام
یا غازہ ہے یا ساغر و مینا کی کرامات

تو قادر و عادل ہے مگر تیرے جہاں میں
ہیں تلخ بہت بندۂ مزدور کے اوقات

کب ڈوبے گا سرمایہ پرستی کا سفینہ
دنیا ہے تری منتظر روزِ مکافات

لینن کی اِن شکایتوں کو سُنکر خدا فرشتوں کو بھیجتا ہے کہ وہ دنیا میں جاکر تحقیقات کریں کہ واقعی یہ شکایتیں صحیح ہیں یا نہیں۔ فرشتے واپس آکر عرض کرتے ہیں ؎

عقل ہے بے زمام ابھی عشق ہے بے مقام ابھی
نقش گرِ ازل ترا نقش ہے نا تمام ابھی

خلق خدا کی گھات میں رند و فقیہہ و میر و پیر
تیرے جہاں میں ہے وہی گردشِ صبح و شام ابھی

تیرے امیر مال مست، تیرے فقیر حال مست
بندہ ہے کوچہ گرد ابھی خواجہ بلند بام ابھی

دانش و دین و علم و فن بندگیٔ ہوس تمام
عشق گرہ کشائے کا فیض نہیں ہے عام ابھی

جوہرِ زندگی ہے عشق، جوہرِ عشق ہے خودی   آہ کہ ہے یہ تیغِ تیز پردگیِ نیام ابھی

لینن کی شکایتوں کی جب اِس طرح تصدیق ہو جاتی ہے تو خدا فرشتوں کو حکم دیتا ہے ؎

اٹھو مری دنیا کے غریبوں کو جگا دو   کاخِ امرا کے در و دیوار ہلا دو
گرماؤ غلاموں کا لہو سوزِ یقیں سے   کنجشکِ فرومایہ کو شاہیں سے لڑا دو
سلطانیِ جمہور کا آتا ہے زمانہ   جو نقشِ کہن تم کو نظر آئے مٹا دو
جس کھیت سے دہقاں کو میسر نہیں روزی   اس کھیت کے ہر خوشۂ گندم کو جلا دو
کیوں خالق و مخلوق میں حائل رہیں پردے   پیرانِ کلیسا کو کلیسا سے اٹھا دو
حق را بسجودے، صنماں را بطوافے   بہتر ہے چراغِ حرم و دیر بجھا دو
میں ناخوش و بیزار ہوں مرمر کی سلوں سے   میرے لیے مٹی کا حرم اور بنا دو
تہذیبِ نوی کارگہِ شیشہ گراں ہے   آدابِ جنوں شاعرِ مشرق کو سکھا دو

یہ ہے خدا اور بندہ کا وہ معاملہ جس کو اقبال نے مختلف پہلوؤں سے باندھا ہے۔ ہم نے اس مضمون میں صرف اِس کلام پر بحث کی ہے جس میں دو بدو خدا سے خطاب کیا گیا ہے۔ اقبال کے کلام کا ایک بڑا حصہ ان شعروں اور نظموں پر مشتمل ہے جن میں ذاتِ باری تعالیٰ اور اس کی مختلف صفتوں کا صیغۂ غائب میں ذکر ہے۔ اِس قسم کا کلام ان کی ابتدائی تصنیفوں کے مقابلہ میں آخری تصنیفوں میں زیادہ پایا جاتا ہے اور وحدت کا رنگ آخر میں ان پر اس قدر چڑھ گیا تھا کہ اگر اور چند سال زندہ رہتے تو شاید کلیتہً خدا سے ہی مخاطب رہتے۔ لیکن اِس کے باوجود ان کو احساس تھا کہ انھوں نے جو کچھ

کہا اس کے مقابلہ میں جو وہ کہنا چاہتے ہیں کچھ حقیقت نہیں رکھتا کیونکہ انسان کی مختصر زندگی اس کے لیے ناکافی ہے اور اس کے علاوہ کوئی ہستی انسانوں میں ایسی نہیں ہے جس سے وہ ان رموز کو کہہ سکیں اور جو ان کی اس امانت کا حامل ہو سکے ۔

رمز عشق تو بہ ارباب ہوس نتواں گفت — سخن از تاب و تب شعلہ بخس نتواں گفت
تو مرا ذوق بیاں دادی و گفتی کہ بگوے — ہست در سینۂ من آنچہ بکس نتواں گفت
شوق اگر زندۂ جاوید نہ باشد عجب است — کہ حدیث تو دریں یک دو نفس نتواں گفت

مترجمہ
چوہدری محمد حسین۔ ایم۔اے

از
علامہ اقبال

خلافت اسلامیہ

عرب جاہلیت اور طریق انتخاب رئیس

زمانہ جاہلیت میں ملک عرب کئی مختلف قبائل پر منقسم تھا جو ہمیشہ باہمدگر برسرپیکار رہتے تھے۔ ہر قبیلہ کا اپنا جداگانہ سردار۔ جداگانہ معبود اور جداگانہ شاعر ہوتا تھا۔ شاعر کا جذبہ حب قومی اپنے قبیلہ کے اوصاف و نفضائل کی شان و عظمت کو منصۂ شہود پر لانے میں صرف ہوتا تھا اگرچہ ان ابتدائی اجتماعی نظاموں میں ایک خاص حد تک باہمی تعلقات قائم تھے۔ تاہم یہ محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سیادت اور آنحضرت کے مذہب کی عالمگیرانہ حیثیت کا کرشمہ تھا کہ امارت و ریاست کے وہ تمام منتہا و مقاصد

جن کے لیے ہر قبیلہ ساعی و سرگردان رہتا تھا حرفِ غلط کی طرح اعراب کے صفحۂ ضمیر سے محو و مفقود ہو گئے۔ اور جھونپڑوں اور خیموں میں بسر کرنیوالے ایک مشترک و وسعت طلب نظام میں بصورت ملت واحدہ جلوہ نما ہونے لگے۔

اس حقیقت کو واضح تر کرنے کے لیے ہمارے مقابلہ میں بحث اس امر کے متقضی ہیں کہ ہم مبادیات ہی میں عرب قبائل کے مراسم وراثت و دستورِ جانشینی کے تمام پہلوؤں کو بالتفصیل بیان کر دیں۔ اور اِس نظام اور ضابطہ کا ذکر کر دیں جو کسی سردار قبیلہ کی وفات کے وقت قبیلہ کے ارکان کو ملحوظ رکھنا ہوتا تھا۔

جب کسی عرب قبیلہ کا سردار یا شیخ مرجاتا تو قبیلہ کے تمام اکابر ایک جگہ جمع ہوتے اور ایک دائرہ کی شکل میں مجلس منعقد کرکے جانشینی کے معاملہ پر بحث و تمحیص کرتے قبیلہ کا کوئی رکن جس کو معتبر و مقتدر خاندانوں کے اکابر و رؤساء باتفاق رائے منتخب کر دیں تو قبیلہ کا رئیس بن سکتا تھا۔ بقول وان کریمر وراثتی بادشاہت کا مفہوم عرب دل و دماغ سے ہرگز مانوس نہ تھا۔ ہاں کہرسنی و بزرگی کا اُصول جس کو موجودہ سلطنت ترکی کے نظامِ حکومت میں سلطان احمد اول کے زمانہ میں قانوناً تسلیم کرلیا گیا یقیناً انتخاب کے وقت منتخب کرنے والوں کو ملحوظ رکھنا پڑتا تھا۔ اگر کبھی یہ شکل آپڑتی کہ قبیلہ کا ایک حصہ ایک سردار کی حمایت میں ہو اور دوسرا نصف دوسرے کی حمایت میں تو دونوں فریق اس وقت تک جبکہ ایک امیدوار اپنے حقوق سے دست بردار نہ ہو جائے ایک دوسرے سے جدا رہتے ورنہ بصورت دیگر شمشیر فیصلہ کرتی۔ جو سردار اس طرح منتخب ہوتا قبیلہ کو اختیار رہتا کہ اگر اس کی روش کو جادہ اعتدال سے منحرف

پائے تو اسے معزول کر دے۔ اسلام کے ظہور کے بعد جوں جوں عرب فتوحات کا سلسلہ بڑھتا گیا نظر و تدبر کے دائرے وسعت پکڑتے گئے۔ یہ ابتدائی رسم بتدریج بڑھتے بڑھتے ایک سیاسی اصول میں متبدل ہوگئی جس کے وضع کرنے میں جیسا کہ ہم آگے چل کر بتائیں گے اسلام کے ماہرین "قانون اساسی" نے نئے نئے سیاسی حالات اور تجربوں پر اپنے اجتہاد و تفقہ کی بنا رکھی۔

اسلام و دستور انتخاب خلیفہ

پیغمبر عرب صلی اللہ علیہ وسلم نے عرب کی اس قدیم رسم کو قایم رکھا۔ رحلت کے وقت یا اس سے قبل اپنی جانشینی کے متعلق مسلمانوں کو کوئی ہدایات نہ فرمائیں۔ ایک حدیث میں مروی ہے کہ بڈھا طفیل ابن عامر ایک دن پیغمبر خدا کی خدمت میں حاضر ہوا۔ اور کہنے لگا کہ "اگر میں اسلام قبول کر لوں تو مجھے کیا مرتبہ یا منصب دیا جائے گا۔ کیا آپ اپنے بعد عرب کی حکومت کی باگ میرے ہاتھ میں دے دینگے"۔ رحمۃ اللعالمین نے جواب دیا "حکومت کی باگ تو خود میرے ہاتھ میں نہیں۔ تیرے ہاتھ میں کیا دونگا"۔ یہی وجہ تھی کہ خانہ جنگی کے خطرہ سے بچنے کے لیے حضرت ابوبکرؓ کا انتخاب جو آنحضرت کے سسرے اور اکابر اصحاب میں سے تھے فوراً ہوا۔ اپنے انتخاب اور تقرر کے بعد حضرت ابوبکرؓ مجمع میں کھڑے ہوئے اور مسلمانوں کو مخاطب کر کے پہلا خطبہ ان الفاظ میں دیا۔

یا معشر الناس۔

"آج سے میں تمہارا حکمراں ہوں۔ اگرچہ تم سب میں
قابل ترین نہ ہوں۔ اگر میں شریعت کے مطابق عمل کروں
تم میری مدد کرو۔ اور میرا ہاتھ بٹاؤ۔ اگر شریعت کے خلاف
جاؤں مجھے روکو اور میری اصلاح کرو۔ حق کی اطاعت کرو۔
کیونکہ حق ہی میں ہدایت و ایمان ہے۔ باطل سے بچو کیونکہ
باطل ضلالت و منافقت کا سرچشمہ ہے۔ تم میں سب سے زیادہ
کمزور میری آنکھوں میں سب سے زیادہ قوی ہوگا۔ جب تک کہ
میں اس کی شکایات کو رفع نہ کردوں۔ تم میں سب سے زیادہ
قوی میری آنکھوں میں سب سے زیادہ کمزور رہوگا۔ تا آنکہ
میں اس سے وہ حق چھین نہ لوں جو اس نے غیر کا غصب کیا ہے
جو اللہ کی راہ میں جہاد کو ترک کرے گا خدا اسے ذلیل کردیگا
تم میری اطاعت کرو۔ لیکن اس وقت تک جب تک کہ میں
خدا و رسول کی اطاعت کرتا رہوں۔ جس معاملہ میں میں
خدا و پیغمبرؐ کی اطاعت سے انحراف کروں تم میری اطاعت
ترک کردو۔"

یہ سب سے پہلا انتخاب تو اس طریق پر ہوا۔ لیکن اس کے بعد جب حضرت
عمرؓ خلیفہ منتخب ہوئے تو آپ نے اس اہم مسئلہ پر اپنی رائے ان الفاظ میں
ظاہر کی کہ "حضرت ابو بکرؓ کا فوری انتخاب اگرچہ ضروریات وقت و نتائج

کے لحاظ سے نہایت مناسب اور برمحل ہوتا ہم اِنتخاب کا یہ طریق مذہب اسلام
میں اصول مسلمہ قرار نہیں دیا جا سکتا۔ چنانچہ ڈوزی کی کتاب (جلد اول صد ۱۲۱)
میں آپ سے منقول ہے۔ "وہ انتخاب جو لوگوں کو جزوی رائے کے اظہار
پر عمل میں آیا ہو۔ منسوخ و مسترد سمجھنا چاہیئے۔"

اِن باتوں پر غور کرتے ہوئے ہمیں یہ ماننا پڑیگا کہ اسلام ابتدا ہی
میں اس اصول کو تسلیم کر چکا تھا کہ فی الواقع اور عملاً سیاسی حکومت کی کفیل
و امین ملت اسلامیہ ہے نہ کہ کوئی خاص فرد واحد۔ ہاں جو عمل اِنتخاب
کنندگان اِس معاملہ میں کرتے ہیں اسکے معنے صرف یہی ہیں کہ وہ اپنے متحدانہ و
آزادانہ عمل اِنتخاب سے اس سیاسی حکومت کو ایک ایسی مختصر و معتبر
شخصیت میں ودیعت کر دیتے ہیں جس کو وہ اس امانت کا اہل تصور کرتے
ہیں۔ یوں کہو کہ تمام ملّت کا ضمیر اجتماعی اس ایک فرد یا شخصیّت منفردہ
کے وجود میں عمل پیرا ہوتا ہے یہی وہ مقام ہے جہاں حقیقتاً اور صحیح معنوں میں
فرد تمام کی تمام قوم کا نمائندہ کہلا سکتا ہے لیکن ایسے فرد کا مسند حکومت
پر متمکن ہونا شریعت کے نزدیک اُسے کسی برتری یا ترجیح کا مستحق ہرگز
نہیں بناتا۔ شریعت حقہ کی نگاہ میں اس کی شخصی و ذاتی حیثیت بالکل وہی رہیگی
جو ایک عام دوسرے مسلمان کی ہے۔ اس کو ان افراد پر جن کا وہ نمایندہ ہے
سوائے اس حکومت کے جو شرعاً آئین کے نافذ کرنے کی غرض سے اسے
حاصل ہے۔ اور کوئی اختیار و اقتدار نہ ہوگا نتیجہ یہ نکلا کہ مذہب اسلام
میں مسئلہ "قانون اساسی" کی بنیاد و شریعت کے تصریحی احکام کے بعد

تمام تر اتفاق و اتحاد و آرائے جمہور ملت کے بنیادی اصول پر قائم ہے پیغمبر خدا صلی اللہ وعلیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ "کثرت ملت اسلامیہ جس امر کو مستحسن قرار دے وہ خدائے علیم وحکیم کی نگاہ میں بھی مستحسن ہوتا ہے" غالباً پیغمبر خدا کی اس حدیث کی سند پر امام اشعری نے اپنے اس سیاسی مسلمہ کی بنیاد رکھی کہ "ملت بحیثیت مجموعی کبھی باطل پر متفق ومجتمع نہیں ہوسکتی"

حضرت ابوبکرؓ کے انتقال کے بعد حضرت عمرؓ جو حضرت ابوبکرؓ کے عہد خلافت میں قاضی القضاۃ کے عہدہ پر مامور تھے تمام قوم کے اتفاق رائے سے خلیفہ منتخب ہوئے۔ ۶۴۴ء میں آپ ایک ایرانی غلام کے ہاتھوں مہلک طور پر زخمی ہوئے اور رحلت سے قبل اپنی جانشینی کی نامزدگی کا اہم کام سات انتخاب کنندگان کے سپرد کیا۔ ان سات میں آپ کا اپنا فرزند ارجمند بھی شامل تھا۔ ان سات حضرات کے ذمہ جب یہ مہتم بالشان فرض کیا گیا تو یہ شرط ساتھ ہی عائد کر دی گئی کہ انتخاب مکمل اتفاق آراء پر مبنی ہوگا۔ اور "خود تم سات میں سے کوئی شخص خلافت کی امیدواری یا دعویدار نہ ہوگا" حضرت عمرؓ کا خود اپنے فرزند کو خلافت کی امیدواری سے مستثنیٰ رکھنا کس قدر روشن اور جلی ثبوت ہے اس امر نشرح کی حقیقت کا کہ اس زمانہ تک عرب کے سیاسی دل ودماغ کو وراثتی بادشاہت کے خیال سے قطعاً بعد ومغائرت تھی۔

بایں ہمہ حفظ ماتقدم اس مجلس کا قرعہ مجلس ہی کے ارکان میں سے ایک پر پڑا اور حضرت عثمان رضؓ خلیفہ منتخب کئے گئے۔ پہلے آپ کو مذکورہ بالا

طریق پر نامزدگی کی باتفاق آراد تائید و تصدیق کی۔ یہی حضرت عثمان رضؓ ہی کی خلافت آگے چلکر خلافت جیسے اہم مسئلہ میں اختلاف کا موجب ہوئی۔ شہادت عثمان رضؓ کے بعد مذہب کے پردے میں تین بڑے سیاسی گروہ پیدا ہوگئے جنھوں نے جدا جدا اپنے سیاسی مسلمات اختراع کرلئے۔ ان میں سے جب کبھی کوئی گروہ برسراقتدار و حکومت ہوا۔ سلطنت عرب کے کسی نہ کسی صوبہ میں اس نے اپنے وضع کردہ سیاسی اصولوں کو رائج کرنے اور کامیاب بنانے کی کوشش کی۔ مگر پیشتر اس کے کہ ہم ان اصولوں کی تشریح و تنقید پر قلم اٹھائیں مناسب معلوم ہوتا ہے کہ پہلے ناظرین کی توجہ مفصلہ ذیل دو نکات کی طرف مبذول کی جائے۔

(۱) جمہوریہ اسلامیہ کی بنا، شریعت حقہ کے نزدیک ایک مطلق و آزاد مساوات پر قائم ہے شریعت کے نزدیک کوئی گروہ کوئی ملک کوئی زمانہ فائق و مرجح نہیں۔ اسلام میں کوئی مذہبی پیشوائی یا شیخیت نہیں۔ ذات پات یا نسل و وطن کا امتیاز نہیں پیغمبر عالمؐ آخری زمانہ میں ایک روز منبر پر جلوہ افروز ہوئے اور مسلمانوں کو مخاطب کرکے کہا۔

"اے مسلمانو۔ اگر میں نے کبھی تم میں سے کسی کو اپنے ہاتھ سے مارا ہو تو یہ لو میرا بدن آج تمہارے سامنے موجود ہے تم مجھے پیٹ لو اگر تم میں سے کسی کو میرے ہاتھ سے کوئی نقصان یا ضرر پہنچا ہو تو تم اس نقصان کے بدلے آج مجھے نقصان پہنچا لو۔ اگر میرے ذمہ کسی کا مال بطور قرضہ یا بطور امانت ہو تو آج میری تمام پونجی تمہارے سامنے حاضر ہے۔ ہر شخص کو اختیار ہے جو کچھ

اس کو مجھسے لینا ہے وہ لے لے۔"

حاضرین میں سے ایک شخص اٹھا اور کہا "آپ کے ذمہ میرے تین درہم قرض ہیں۔" رحمت عالمؐ نے جواب دیا کہ "میں اس دنیا میں شرمسار ہو لوں گا۔ مگر آخرت کی سرخروئی کو ہاتھ سے نہ دونگا۔" اور اسی وقت اس شخص کا مطلوبہ قرض ادا کر دیا۔ شریعت حقہ نسلی یا قومی امتیازات کو جو بظاہر قدرتی سے معلوم ہوتے ہیں ہرگز تسلیم نہیں کرتی۔ نہ ہی قومیت کے تاریخی اختلافات اس کے نزدیک کوئی وقعت رکھتے ہیں۔ اسلام کا سیاسی منتہا یہ ہے کہ تمام نسلوں اور قوموں کے آزادانہ اتحاد و اختلاط سے ایک نئی جامع فضائل و کمالات قوم پیدا کی جائے۔ مذہب اسلام میں سیاسی ترقی کا معراج نسلی یا ملکی قومیت نہیں۔ اور یہ اس بنا پر کہ ملت اسلامیہ کی عام اساسی اصول فطرت انسانی پر مبنی ہیں نہ کہ کسی خاص قوم کے خصوصیات نسلی پر۔ ایسی قوم کا اندرونی ربط وضبط کسی نسلی یا جغرافی اتحاد پر قائم نہیں ہوسکتا۔ نہ ہی زبان اور تمدنی روایات وتجارب پر۔ بلکہ اگر ہوسکتا ہے تو مذہبی اور سیاسی منتہاؤں کے اتحاد وارتباط پر۔ یا از روئے نفسیات سینٹ پال کے الفاظ میں "یکجہتی و ہم خیالی" پر۔ پیدائش۔ شادی وطینت وغیرہ کوئی اس قسم کی شرط یا تمیز ایسی قوم میں شمولیت کے مانع نہیں ہوسکتی۔ جب بھی کوئی فرد اس قوم کے دائرہ میں داخل ہوگا۔ اس کو اس "ہم خیالی ویکجہتی" کا اقرار باللسان کرنا ہوگا۔ جب کبھی اس "ہم خیالی" سے قدم پیچھے ہٹائے گا۔ اسی وقت قوم کے ساتھ رشتہ اتحاد منقطع سمجھا جائے گا۔ پھر ایسی عالمگیر قوم کا وطن بھی

تمام صفحہ عالم ہی ہونا چاہیئے ۔ عربوں نے یونانیوں اور رومنوں کی طرح اپنی فتوحات کے بل پر ایسی عالمگیر قوم یا سلطنت پیدا کرنے کی کوشش کی ۔ اس وقت بیشک وہ بھی اس مقصد کے حاصل کرنے میں قاصر رہے ۔ تاہم اس منتہا کا حصول ناممکنات سے نہیں ۔ بالقوۃ تو اس قسم کی جامع کمالات ملت پیشتر ہی سے اس دنیا میں موجود ہے جیساکہ آپ دیکھ رہے ہیں ۔ زمانہ حال کی سیاسی جماعتوں کی زندگی کا نشو ونما زیادہ تر آئین و حکومت کے مشترک اصولوں پر مبنی ہو رہا ہے ۔ یہ مختلف و متعدد نظام آئے دن اس طریق پر وسعت پکڑ رہے ہیں اور ایک دوسرے سے قریب ہوتے جاتے ہیں ۔ کہ بالآخر کسی وقت ایک دوسرے میں جذب و مربوط ہو کر ایک ہی صورت و شکل میں رونما ہوں ۔ علاوہ ازیں یہ بات بھی قابل غور ہے کہ ایسے عالمگیر نظام کا قائم ہونا انفرادی سلطنتوں کے حقوق اقتدار کے منافی نہیں ہو سکتا ۔ لہذا نتیجہ یہ مترتب ہوا کہ ایسے نظام کے تعمیر کی بنیاد دنیا کی مادی قوتوں پر کھڑی نہیں ہوگی ۔ اس کا تمام تر دارو مدار ایک منتہائے مشترک و واحد کی روحانی قوت پر ہوگا ۔

(۲) از روئے شریعت محمدیہ مذہب و سیاست میں کوئی تفریق و تمیز نہیں ۔ گویا ہمارے نزدیک مذہب و حکومت کے یکجا جمع کرنے کا نام سیاست نہیں بلکہ سیاست وہ عنصر غالب و منفرد ہے جس میں اس قسم کے فرق و امتیاز کی گنجائش ہی نہیں ۔ یہ لابد نہیں کہ خلیفۃ المسلمین اسلام کا افضل ترین مذہبی پیشوا سمجھا جائے سطح دنیا پر اس کی نائب خدا کی حیثیت نہیں ۔ وہ معصوم نہیں بشر ہے اور دوسرے بشر کی طرح گناہ و خطا کا مرتکب ہو سکتا ہے ۔ اُس کی شخصیت

بھی شریعت وحی کی ازلی و ابدی حکومت کے اسی طرح ماتحت ہے۔ جس طرح اور باقی مسلمانوں کی۔ غرضکہ شخصی حکومت کا مفہوم اسلام کی حقیقی اسپرٹ کے خلاف ہے۔ پیغمبر عرب فداہ ابی وامی نے عربوں جیسی پوری قوم کی قوم کو اطاعت و اقتدار کی زنجیروں میں جکڑ دیا۔ لیکن خود اپنے ذاتی اقتدار و حکومت کی مخالفت تمام دنیا سے بڑھ کر خود آپ نے کی۔

ارشاد فرمایا میں بھی ایسا ہی بشر ہوں جیسے تم سب ہو تمھاری طرح میری مغفرت بھی خدا ہی کے رحم وکرم پر موقوف ہے۔"

حدیث بیان کی جاتی ہے۔ کہ ایک دفعہ کسی روحانی جذبہ کے زیر اثر آپ نے اپنے اصحاب میں سے ایک کو فرمایا۔

جاؤ اور لوگوں سے کہہ دو۔ کہ جس شخص نے ایک دفعہ بھی زندگی میں اپنی زبان سے لَا اِلٰہ اِلَّا اللہ کہدیا۔ وہ سمجھ لے کہ جنت میں داخل ہوگیا۔

رسالت مآبؐ نے کلمۂ توحید کے دوسرے جزو یعنی محمدؐ رسول اللہ کو جس کے اقرار کے بغیر مسلمان مسلمان نہیں ہوسکتا۔ دانستہ ذکر نہ فرمایا۔ اور اقرار توحید ہی کو کافی سمجھا۔ اور یہ جانتے ہوئے کہ کیوں ایسا کیا محض اس لیے کہ دوسرے جزو میں اپنی ذات اقدس کا ذکر تھا۔ رسول خدا کے اس عمل کی اخلاقی اہمیت کچھ وہی لوگ سمجھ سکتے ہیں۔ جو اس پاک ہستی کے اوصاف وخصائل سے واقف ہیں۔ اخلاقیاتِ اسلام کا تمام دارومدار اس واحد مسئلہ پر ہے۔ کہ فرد من حیث الفرد کیا حیثیت رکھتا ہے۔ زندگی کا کوئی طرز عمل یا رویہ جو فرد کے آزادانہ ارتقا و عروج کے راستہ میں حائل ہو۔ وہ شریعت اسلامیہ اور

اخلاقیاتِ اسلام کے قطعاً خلاف ہے۔ ہر مسلمان اپنے افعال و اعمال کے لحاظ سے مختار و آزاد ہے بشرطیکہ خلاف قانون وحی اس سے کوئی فعل یا عمل سرزد نہ ہو شریعت اسلامیہ کے اصولوں کے متعلق ہمارا ایمان ہے کہ وہ فطری ہیں اور وحی ربانی پر مبنی۔ باقی فروعات ہیں سو چونکہ ان کو زمانہ کی رفتار کے مطابق کم وبیش تمام دنیاوی امور پر حاوی ہونا ہوتا ہے۔ اس لیے ان کی تشریح و تصریح فقہائے ملت کے سپرد کر دی گئی ہے۔ اس لیے یہ نتیجہ اخذ کرنا بالکل درست ہوگا کہ شریعت جس صورت میں کہ وہ نافذ کی جاتی ہے قضاۃ اسلام کی تشریح کردہ و منضبط کردہ شریعت ہے یا یوں کہو۔ کہ نظام ملت میں تفصیلی قانون سازی فقیہہ یا قاضی کرتا ہے۔

اگر کسی وقت کوئی مسئلہ بالکل نیا پیش آجائے۔ جس کا شریعت نے اس سے پہلے کبھی فیصلہ نہ کیا ہو۔ اس صورت میں اجماع امت ایک مزید منبع قانون تصور کیا جائیگا۔ اگرچہ بصورت موجودہ اس مقام پر میں کوئی اس قسم کی تاریخی مثال نقل نہیں کرسکتا جو یہ واضح کرے۔ کہ فلاں موقعہ اور مقام پر تمام مسلمانان عالم کی کوئی عام کونسل اس غرض کے لئے منعقد ہوئی۔

اس کے بعد اب ہم ان سیاسی مسائل کی توضیح کرتے ہیں جن کی طرف مضمون کے اول حصہ میں اشارہ کیا گیا تھا۔ اس مسئلہ میں اہل السنت والجماعت کا نظریہ ہماری توجہ کا سب سے پہلے مستحق ہے۔

خلافت انتخابیہ

مذہب اہل السنت والجماعت

خلیفہ اور جمہور مسلمانان۔ خلفائے راشدین کے زمانہ میں لوگوں کی زندگی نہایت سادہ تھی۔ خلفا کی حیثیت عام افراد سے بڑھ کر نہ تھی، ان کو بسا اوقات معمولی کانسٹبلوں کا کام بھی کرنا پڑتا تھا۔ (و شاورھم فی الامر) کے بموجب خلفاء امور سلطنت میں ہمیشہ رسول اللہؐ کے با اثر و متقدر صحابیوں سے مشورہ کرتے تھے۔ کوئی عدالتی یا انتظامی معاملہ ایسا نہ ہوتا جس میں ان کی رائے نہ پوچھتے۔ اتنا ضرور تھا، کہ معاملات مملکت کی سرانجام دہی کے لیے خلیفہ کا ہاتھ بٹانے کے لیے باقاعدہ طور پر کوئی سرکاری وزراء مقرر نہیں تھے۔ بنی امیہ کے زمانہ تک حکومت کا دستور یہی رہا۔ جب وقت خاندان عباسیہ نے خلافت کی باگ اپنے ہاتھ میں لی۔ پھر البتہ خلافت کا مسئلہ عالمانہ طریق پر زیر بحث لایا گیا۔ اس مسئلہ کے متعلق سنی خیالات کو پیش کرتے ہوئے میں زیادہ امام الماوردی کا نقطۂ خیال پیش نظر رکھوں گا۔ امام موصوف دستور العمل حکومت پر سب سے پہلے بحث کرنے والے مسلمان فقیہہ ہیں ان کا زمانہ عباسی خلیفہ القادر کا زمانہ تھا۔ آپ نے ملت اسلامیہ کو سیاسی نقطۂ خیال سے دو حصوں پر

تقسیم کیا ہے۔

(اوّل) انتخاب کنندگان۔

(دوم) امیدواران خلافت۔

آپ کے نزدیک امیدوار خلافت کے لیے ضروری اوصاف و شرائط حسب ذیل ہیں۔

(۱) سیرت اخلاق حسنہ سے آراستہ ہو۔ عادات و خصائل غیر مشتبہ ہوں۔

(۲) صحت حواس ظاہری و باطنی قائم ہو (سلطان عبدالعزیز اسی شرط کی عدم موجودگی کی بنا پر معزول کئے گئے)۔

(۳) مذہب و شریعت کا ضروری علم حاصل ہو۔ جس سے کم از کم خلیفہ اس قابل ہو سکے۔ کہ مختلف نوعیتوں کے مقدمات فیصلہ کر سکے۔ اصولاً یہ شرط معتبر ہے مگر عملاً خصوصاً آخری زمانہ میں آکر خلیفہ کے مقدمات فیصلہ کرنے کے اختیارات بٹ گئے۔ اور بعض دوسرے عہدہ داروں کو منتقل کر دیئے گئے۔

(۴) امیدوار ایسی دوربینی و حق اندیشی کا مالک ہو۔ جو ایک حکمران کے لیے ضروری ہے۔

(۵) ایسے حوصلہ اور جرأت کا مرد ہو۔ کہ وقت ضرورت خلافت مقدسہ کی حفاظت کے لیے میدان میں نکل سکے۔

(۶) خاندان قریش سے قرابت رکھتا ہو۔

(مؤخر سنی فقہا کے نزدیک یہ شرط اس بنا پر کہ پیغمبر خدا نے اپنا جانشین خود آپ کسی کو نامزد نہیں کیا تھا۔ لازمی نہیں)

(۷) پوری عمر کا بالغ ہو (عندالغزالی) یہی شرط تھی جس کی عدم موجودگی میں قاضی القضاۃ نے المقتدر کو خلیفہ منتخب کرنے سے انکار کر دیا تھا۔

(۸) مرد ہو نہ کہ عورت (عندالبیضاوی) اس شرط کا خوارج نے انکار کیا ہے ان کا خیال ہے کہ عورت خلیفہ منتخب ہو سکتی ہے۔

اگر امیدواران شرائط کو پورا کرے۔ تو پھر تمام بڑے بڑے خاندانوں کے نمائندے۔ اعاظم فقہاء۔ حکومت کے اعلیٰ عہدہ داران اور فوج کے سپہ سالار سب ایک جگہ جمع ہوتے ہیں۔ اور ان اوصاف کے شخص کو خلیفہ نامزد کرتے ہیں بعد ازاں یہ سارے کا سارا اجتماع جلوس کی شکل میں مسجد میں داخل ہوتا ہے۔ جہاں جمہوریت اس نامزدگی کی باقاعدہ تائید و تصدیق کرتے ہیں۔ دور دراز علاقوں میں منتخب شدہ خلیفہ کے نمائندوں کو اجازت دی جاتی ہے کہ وہ منجانب خلیفہ عام لوگوں سے بیعت لیں۔ دارالخلافت کے لوگوں کو انتخاب کے معاملہ میں مفصل کے لوگوں پر کسی قسم کی سبقت حاصل نہیں اگرچہ عملاً کچھ تھوڑی سی اس قسم کی سبقت انہیں اس سبب سے حاصل ہے۔ کہ سابق خلیفہ کی موت کی خبر قدرتاً وہی سب سے پہلے سنتے ہیں۔ بعد انتخاب خلیفہ عموماً ایک خطبہ پڑھتا ہے جس میں یہ عہد کرتا ہے۔ کہ میں شریعت اسلام کے مطابق حکومت کرونگا۔ اور کسی حالت میں اس سے اعتداء نہیں کرونگا۔ تاریخ اسلام کے صفحات میں اس قسم کے کئی خطبے محفوظ ہیں۔ اس حقیقت نفس الامری سے یہ واضح ہوگا کہ اسلام نے اصول نمائندگی کو ایک خاص حد تک عملی سیاسیات میں جائز قرار دیا ہے۔ قانون وراثت کے معاملہ میں البتہ اس کی کھلے الفاظ میں مخالفت

کی گئی ہے مثلاً اگر زید اپنے بھائی بکر کی زندگی میں اپنے پیچھے اپنا کوئی وارث چھوڑ کر مر جائے۔ تو عمرو کی ساری جائداد بکر کو جائے گی۔ زید کی اولاد کا کوئی حق نہ ہوگا۔ وہ اپنے باپ کے نمائندہ متصور نہ ہونگے۔ قانونی نقطۂ خیال سے خلیفہ کی حیثیت کوئی مرجح و ممتاز حیثیت نہیں۔ اصولاً وہ بھی جمہوریت کے اور ارا کین کی طرح قوم کا ایک عام رکن ہے۔ اس کے خلاف عام عدالت میں مقدمہ دائر کیا جا سکتا ہے۔ جس میں اسے اصالتاً بہ نفس نفیس حاضر ہونا پڑتا ہے۔ خلیفہ ثانی حضرت عمر رضی اللہ عنہٗ پر ایک دفعہ یہ الزام لگایا گیا کہ آپ نے مال غنیمت میں اور لوگوں کی نسبت خود زیادہ حصہ لے لیا ہے۔ اس الزام کے جواب میں خلیفہ کو جمہور کے سامنے اپنے طرز عمل کی صفائی دینی پڑی۔ اور شریعت اسلامیہ کے مطابق سب کے سامنے اپنی بریت کی شہادت پیش کی۔ ہر مسلمان کو یہ اختیار ہے کہ خلیفہ کی حاکمانہ حیثیت پر آزادانہ نکتہ چینی کرے حضرت عمر رضی اللہ عنہٗ کو ایک دفعہ ایک بوڑھی عورت نے محض اس بات پر علانیہ زجر و توبیخ کی۔ کہ تو نے قرآن پاک کی فلاں آیت کی غلط تفسیر و تشریح کی ہے۔ اس عالی منزلت خلیفہ نے بڑھیا کے استدلال کو حوصلہ کے ساتھ سنا اور مقدمہ کا فیصلہ بڑھیا کے بتائے ہوئے معانی کے مطابق کیا۔

خلیفہ کو اختیار ہے کہ اپنا جانشین نامزد کر دے خواہ وہ اس کا اپنا بیٹا ہی ہو۔ لیکن جمہور ملت اس کی تائید نہ کرے تو نامزدگی شرعاً غیر مکمل رہے گی۔ بنی امیہ کے چودہ خلفاء میں صرف چار خلیفے اس کوشش میں کامیاب ہوئے کہ ان کے بعد ان کے بیٹے وارث خلافت ہوں۔ خلیفہ کو یہ اختیار ہرگز

حاصل نہیں۔ کہ وہ اپنی زندگی میں اپنے جانشین کو لوگوں سے منتخب کرائے۔ ابن اثیر لکھتا ہے۔ کہ خلیفہ عبدالملک (بنی امیہ) نے اس قسم کے انتخاب کا جاری کیا۔ مگر مکہ کے مشہور فقیہہ ابن مسیب نے خلیفہ کے اس طرز عمل کے خلاف نہایت بلند آہنگی سے احتجاج کی آواز اٹھائی۔ عباسی خلیفہ الہادی بیشک اس سعی میں کامیاب ہوا کہ اپنی زندگی میں اپنے بیٹے جعفر کو جانشین منتخب کرالے۔ مگر یہ انتخاب عبث و بے معنی تھا۔ کیونکہ اس کی وفات کے بعد لوگوں نے ہارون کو اپنا خلیفہ مقرر کرلیا۔ اور جعفر کی پرواہ تک نہ کی۔ جب صورت حالات اس قسم کی پیدا ہوجائے کہ ایک خلیفہ پہلے منتخب ہوچکا ہو۔ اور جمہور ملت بعد میں ایک دوسرا خلیفہ انتخاب کرلیں تو پھر پہلے منتخب شدہ خلیفہ کو طوعاً و کرہاً اپنے حقوق سے عام پبلک کے سامنے دست بردار ہونا پڑتا ہے۔ اگر ایسا کرنے سے گریز و انکار کرے تو سزائے قتل کا مستوجب ٹھرایا جاتا ہے۔

اگر خلیفہ شریعت کے مطابق احکام نافذ نہ کرے یا اگر جسمانی یا روحانی اسقام میں مبتلا ہو تو وہ اس قابل ہوتا ہے۔ کہ خلافت اس سے چھین لیجائے خلیفہ کی اس قسم کی معزولی کے وقت عام طور پر جس قاعدہ پر عمل کیا جاتا ہے وہ یہ ہے کہ کوئی صاحب اثر مسلمان بعد نماز مسجد میں جماعت کے سامنے کھڑا ہو جاتا ہے۔ اور جماعت کو خطاب کرکے ان تمام براہان و دلائل کو لوگوں پر واضح کرتا ہے جو اس امر کے متقضی ہوتے ہیں کہ خلیفہ کو مسند خلافت سے برطرف کردیا جائے۔ وہ یہ ثابت کرتا ہے کہ خلیفہ کی معزولی تائید مقاصد اسلام کی بناء پر عمل میں لائی جارہی ہے۔ نہ کہ اس کے سوا کسی اور غرض کے لیے

تقریر ختم کر کے وہ اپنے ہاتھ کی انگوٹھی اتار کر زمین پر دے مارتا ہے۔ اور زبان سے یہ لفظ پکارتا ہے۔

"مجھے اس خلیفہ کی معزولی اسی طرح مطلوب ہے جس طرح میں نے اپنے ہاتھ کی انگوٹھی کو اُتار کر پھینک دیا ہے"

بعد از اں لوگ مختلف طریقوں پر اس تجویز کی تائید کرتے ہیں حتیٰ کہ معزولی کا عمل بالکل مکمل سمجھا جاتا ہے۔

فقہا نے اِس مسئلہ پر بھی طویل بحث کی ہے کہ آیا ایک ہی وقت میں دو خلیفوں کا ہونا شرعاً جائز ہے یا نہیں۔ ابن جمع کا قول ہے کہ خلیفہ ایک سے زائد نہیں ہو سکتا۔ ابن خلدون کی یہ رائے بیشک قدیم عربی مفہوم خلافت کے مخالف ہے تاہم جس حد تک کہ جمہوریت اِسلام غیر شخصی و غیر صنعتی قانون یعنی شریعت وحی کے تابع ہے میرا خیال ہے کہ ابن خلدون کی رائے بالکل درست ہے۔ اور بہ ید مقصود ہو سکتی ہے۔ مزید برآں یہ بھی سب کو معلوم ہے کہ فی الواقع بہت لمبے عرصے تک اِسلام میں دو خلافتیں ایک ہی زمانہ میں قایم رہیں۔

جس طرح امیدوار خلافت کے لیے بعض مخصوص اوصاف کا مالک ہونا ضروری ہے۔ اس طرح الماوردی کے نزدیک اِنتخاب کنندہ کے لیے لازم ہے کہ وہ بھی چند مخصوص اوصاف سے متصف ہو۔ اور وہ یہ ہیں۔

(۱) دیانت داری اس کی معلوم و معروف ہو۔

(۲) امورِ سلطنت کا ضروری علم اور واقفیت حاصل ہو۔

(۳) دور بینی اور عدل و اِنصاف کے مادہ سے خالی نہ ہو۔

اصولاً تمام مسلمان مرد و زن کو انتخاب میں رائے دینے کا حق حاصل ہے۔ صاحب جائداد ہونا شرط نہیں۔ تاہم عملاً عورتوں اور غلاموں کو اپنے حق کو عمل میں لانے کا کبھی موقعہ نہیں ہوا۔ معلوم ہوتا ہے۔ قرون اولی کے فقہا اس بات میں کچھ خطرہ محسوس کرتے تھے کہ عوام الناس کو ووٹ دینے کا حق حاصل ہو یا کبھی عملاً ووٹ دیں۔ کیونکہ یہ تمام فقہا عموماً اس پر زور دیتے ہیں۔ اور انھوں نے اسے ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ انتخاب اور ووٹ دینے کا حق صرف خاندان پیغمبر تک ہی محدود ہے۔ عام مسلمان انتخاب میں دخل دینے کے مجاز نہیں مگر ہم بالفعل اس معاملہ میں اپنی رائے نہیں دے سکتے کہ عورتوں کو الگ تھلگ رہنے کی پابندی روزافزوں اس لیے ہوئی کہ ان کو حق انتخاب سے محروم رکھا جائے۔ جس سے اصولاً ان کو محروم نہیں رکھا جا سکتا تھا۔ یا کسی اور غرض کے لیے۔

انتخاب کنندہ کو خلیفہ یا اس کے عاملین کی معزولی کے مطالبہ کا پورا حق حاصل ہے۔ بشرطیکہ وہ یہ ثابت کر دے کہ ان کا طرز عمل خلاف شریعت ہے۔ اس کو یہ اختیار رہے کہ بعد نماز مسجد میں تمام حاضرین کو اس موضوع پر خطاب کرے اور اپنے اعتراضات و دعاوی و دلائل کو ان کے سامنے پیش کرے۔

یہ یاد رکھنا چاہیئے کہ مسجد مسلمانوں کی کونسل چیمبر یا دیوان عام ہے مسجد میں نماز با جماعت اور روزانہ عبادت کا مسئلہ ملت اسلامیہ کی سیاسی زندگی کے ساتھ اس طرح پر جذب و متحد ہے۔ کہ ان کو ایک دوسرے سے الگ تصور ہی نہیں کیا جا سکتا۔ مذہبی اور معاشرتی امور کو الگ رکھتے ہوئے

مسجد کا تعمیر کرنا اس غرض پر مبنی ہے کہ مسلمان جس وقت چاہیں مسجد میں فوراً اکٹھے ہو کر حکومت و خلافت کے طرزِ عمل پر جرح و قدح کر سکیں۔ لیکن اگر انتخاب کنندہ جماعت کے سامنے تقریر نہ بھی کرنا چاہے تو اسے اختیار ہے کہ حکومت کے جس افسر کے طرزِ عمل کے خلاف وہ چاہے یا ایسے امر کے متعلق جس کا بحیثیت مجموعی تمام قوم پر اثر پڑ سکتا ہو۔ آئینی تحقیقات یا با صطلاح شریعت اِستفتاء کرے۔ استفتاء میں قاعدہ ہے کہ کسی خاص شخص کا نام لیکر ذکر نہیں کیا جاتا ــ مثال کے طور پر ہم وہ الفاظ نقل کرتے ہیں جو عموماً ہر استفتاء میں استعمال کئے جاتے ہیں۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

کیا فرماتے ہیں علمائے دین و فقہائے شرع مُبین اس مسئلہ میں کہ ذمی لوگوں کی حوصلہ افزائی شرعاً جائز ہے یا نہیں اور کیا دیتے ہیں وہ رائے اس بارہ میں کہ ملکی انتظامات میں ذمیوں کو حکام و عمال کے منشی یا محرر بنانے یا لگان کے محصلین مقرر کرنے سے جو امداد و معاونت ان سے حاصل کی جاتی ہے۔ وہ شرعاً جائز ہے یا نہیں ؟ دلائل قاطع سے مسئلہ مذکور بالا کی توضیح فرمائی جائے اور براہین ساطع سے اس کے متعلق ایمان حقہ تبیین کی جائے۔

جزاکم اللہ احسن الجزاء ؟

اس قسم کے استفتاء حکومت خود بھی کرتی ہے۔ جب مفتیوں کے فتوؤں میں اختلاف رائے ہو۔ تو عمل کثرت رائے کے فیصلہ پر کیا جاتا ہے۔

جبری انتخاب قطعاً ناجائز ہے لیکن مصری فقیہہ ابن جمع کی رائے یہ ہے کہ سیاسی ہلچل کے زمانہ میں جائز ہو سکتا ہے۔ شریعت ایسے عمل کو جو پوری

و ہنگامی ضرورت سے پیدا ہو۔ تسلیم نہیں کرتی۔ اس قسم کے انتخاب جو اسلامی
حکومتوں میں عمل میں آئے وہ بے شک وشبہ تاریخی واقعات کی نظروں پر
بنی تھے نہ کہ آئین اسلام پر اُندلسی فیقہہ طرطوسی بھی غالباً اسی خیال کا ہے۔
کیونکہ اس کا قول ہے کہ ظلم وستم کے چالیس سال فتنہ و فساد کے ایک لمحہ سے
اچھے ہیں۔

اب ہمیں یہ دیکھنا ہے۔ کہ اسلام میں منتخب شدہ و انتخاب کنندہ کے
مابین کیا رشتہ و تعلق ہے۔ امام الماوردی نے اِس تعلق کو لفظ "عقد"
سے تعبیر کیا ہے۔ گویا حکومت ایک عقد و پیمان قائم کرنے والے نظام کا نام
ہے۔ جو حقوق و فرائض کا امین و محافظ ہے۔ الماوردی جب اس تعلق کو عقد
سے تعبیر کرتا ہے۔ تو روسو Rousseou کی طرح اس کا یہ منشاء
نہیں کہ سوسائٹی کے ماخذ کو ایک اولین معاشرتی عہد و پیمان پر مبنی کیا جائے۔
اس کا مطلب لفظ عقد سے صرف یہ ہے کہ فی الحقیقت عمل انتخاب خلیفہ اور
جمہور مسلمانان میں ایک اس قسم کا پیمان ہے۔ جس کی رو سے خلیفہ پر یہ واجب
ہو جاتا ہے۔ کہ وہ بعض خاص فرائض کو بجا لانے کا پورا پورا ذمہ دار ہو۔ مثلاً
وہ فرائض ان امور کے متعلق ہیں۔ حفاظت مذہب شریعت پر عملدرآمد۔ شریعت
کے مطابق محصول اور لگان کا عائد کرنا۔ سالانہ تنخواہیں تقسیم کرنا بیت المال
کے روپئے کے مصرفوں کی نگرانی اور جانچ پڑتال کرنا۔ اگر خلیفہ ان کو بجا لائے
تو مسلمانوں پر اس کے مقابل میں دو فرض عائد ہوں گے۔

اول خلیفہ کی اطاعت۔

دوم شریعت کے نفاذ میں اس کی مدد و اعانت۔ اس عہد پیمان کے خیال سے الگ بعض فقہانے ایسے واقعات بھی لکھے ہیں جن میں خلیفہ کی "اطاعت" کوئی لازمی شرط نہیں ثابت ہوا کہ الماوردی کے نزدیک حکومت کا ماخذ طاقت و جبروت نہیں۔ بلکہ ان افراد کی آزادانہ باہمی رضا و مصالحت ہے۔ جو اس غرض کے لیے متحد و متفق ہوئے ہیں۔ کہ قانونی مساوات کی بناء پر ایک اس قسم کی اخوت قائم کریں جن کا ہر رکن شریعت اسلامیہ کے ماتحت بحیثیت فرد اپنی فطرت کے تمام ممکنات کا امتحان کر سکے۔ اور اپنے انفرادی قوٰی کو کماحقہ ترقی دے کر اپنی انتہائی نشو و نما وارتقا کے کرشموں سے آگاہ ہو سکے الماوردی کے خیال کے مطابق گورنمنٹ یا حکومت ایک مصنوعی خود ساختہ نظام ہے۔ اور مقدس و مطہر صرف ان معنوں میں ہے کہ شریعت اسلامیہ جیسا کہ مسلمانوں کا اعتقاد ہے وحی پر ملتی ہونے کی وجہ سے بنی نوع کے امن و حفاظت کی کفیل و امین ہے۔

خلیفہ اپنے انتخاب کے بعد سلطنت کے اعلیٰ حکام کا تقرر عمل میں لاتا ہے یا جو حکام پہلے مقرر ہوتے ہیں انھیں بحال رکھتا ہے شریعت کے مطابق حکام اعلیٰ اور ان کے فرائض حسب ذیل ہیں:-

(۱) وزیر اعظم محدود و اختیارات کا بھی ہوتا ہے اور غیر محدود اختیارات کا بھی غیر محدود اختیارات کے وزیر اعظم کے لیے ان ہی اوصاف کا مالک ہونا شرط ہے جو خلیفہ کے لیئے لازمی ہیں باستثناء اس امر کے (عند الماوردی) کہ اس کے لیے یہ ضروری نہیں کہ خاندان قریش سے ہو۔ وزیر اعظم کے لیے شرط ہے کہ عالم متبحر ہو۔ ریاضی

تاریخ ۔ فصاحت و بلاغت میں خاص قابلیت و مہارت رکھتا ہو۔ اسے اختیار ہوتا ہے کہ خلیفہ کے تمام فرائض انجام دے۔ البتہ خلیفہ کے جانشین کو نامزد کرنے کا مجاز نہیں ہوتا۔ وہ مختار ہوتا ہے کہ خلیفہ کی منظوری کے بغیر حکومت کے مختلف محکموں کے افسر مقرر کردے محدود اختیارات کا وزیر ایسا نہیں کرسکتا غیر محدود اختیارات کا وزیر اگر معزول ہو تو اس کے ساتھ وہ تمام عہدہ دار بھی معزول سمجھے جاتے ہیں، جو اس نے مقرر کیئے ہیں۔ محدود اختیارات کا وزیر برخاست ہو۔ تو اس کے مقرر کردہ عہدہ دار نہیں برخاست ہوتے۔ غیر محدود اختیارات کے وزیر ایک سے زیادہ نہیں ہو سکتے۔ مختلف صوبوں کے والی (گورنر) اپنے وزیر آپ مقرر کرسکتے ہیں ایک غیر مسلم محدود اختیارات کا وزیر مقرر ہوسکتا ہے۔ عبیدیوں کے شیعہ خاندان نے ایک یہودی کو اس اعلیٰ عہدہ پر مامور بھی کیا۔ ان کی اس انتہائی آزاد خیالی کا ایک مصری (بغدادی) شاعر نے ان جلے الفاظ میں نقشہ کھینچا ہے۔

یہود هذا الزمان قد بلغوا

مرتبة لا ینالها فلكُ

الملك فیهم والمال عندهم

ومنهم المستشار والملكُ

یا معشر النّاس قد نصحت لكم

تهوّدوا قد تهوّد الفلكُ

اس زمانہ کے یہودی اس مرتبہ کو پہنچ گئے ہیں۔ جسے فلک بھی چاہے تو پا نہیں سکتا۔ ملک ان کا مال ان کا وزیر ان کے بادشاہ ان کا لوگو۔ میں تمھیں نصیحت کرتا ہوں کہ یہودی بن جاؤ۔ کیونکہ آج کل خدا خود یہودی بن چکا ہے۔

(۲) وزیر اعظم کے بعد حکام منتظمین کی صف میں مختلف ولایتوں کے والی (گورنر) ہیں۔ ان کو خلیفہ مقرر کرتا ہے۔ بعض کے اختیارات محدود ہوتے ہیں۔ بعض کے غیر محدود۔ محدود اختیارات کے والی چھوٹے ملحقہ صوبوں کے لیے نائب والی خود مقرر کر سکتے ہیں مثلاً سسلی کے نائب والی کو اندلس کا والی مقرر کیا کرتا تھا اور سندھ کے نائب والی کو بصرہ کا والی۔ اس تمام نظام سے حقیقت میں مدعا یہ تھا کہ مختلف صوبوں میں خود اختیار اسلامی مستعمرات قائم کی جائیں دوسرے لفظوں میں صوبہ کا والی اپنے صوبہ کے اندر ایک چھوٹے پیمانہ پر خلیفہ ہوتا تھا۔ وہ اپنا وزیر اپنا قاضی القضاۃ۔ اپنے دوسرے حکام وعمال خود آپ مقرر کرتا تھا۔ جہاں صوبہ کی مقامی سپاہ کا کوئی خاص کماندار معین نہ ہوتا تھا۔ وہاں خود والی بحیثیت والی امیر الجیش سمجھا جاتا تھا۔ مگر حکومت کا یہ طریقہ کار غلطی پر مبنی تھا۔ کیونکہ کئی جگہ گورنر بتدریج قوت پکڑ جاتے تھے۔ اور اکثر دفعہ مطلق العنانی کا اعلان بھی کر دیتے تھے۔ تاہم بحیثیت سپہ سالار گورنر کے اختیارات بالکل محدود تھے۔ یہاں تک کہ سوائے خاص صورتوں کے سپاہیوں کی تنخواہوں میں اضافہ نہیں کر سکتا تھا۔ اس کا فرض تھا کہ مقامی حکومت کے مصارف ضروریہ کے بعد جو روپیہ بچے۔ وہ براہ راست مرکزی خزانہ

یعنی بیت المال میں روانہ کردے۔ اگر ولایت کی آمدنی مصارف سے کم رہجاتی تو وہ مرکزی خزانہ سے بقدر ضرورت روپیہ طلب کرسکتا تھا۔ اگر والی کو خلیفہ مقرر کرتا تھا تو خلیفہ کی معزولی کے ساتھ والی کی معزولی لازم وملزوم نہ ہوتی تھی۔ لیکن اگر والی وزیراعظم کا مقرر کردہ ہوتا تو پھر وزیراعظم کی موت کے ساتھ اس کے تمام مقرر کردہ والی بھی معزول سمجھے جاتے تھے۔ البتہ ان صورتوں میں جہاں تقرر ابھی نیا ہوتا۔ معزولی عمل میں نہ آتی تھی۔

محدود اختیارات کا والی محض ایک انتظامی افسر ہوتا ہے۔ اس کو عدالتی امور سے کوئی سروکار نہیں ہوتا۔ فوجداری مقدمات میں اس کا اختیار بالکل محدود ہوتا ہے۔

فقہا نے ایک تیسری قسم کا والی بھی تسلیم کیا ہے۔ یعنی غاصب مگر بشرط اس کے کہ غاصب کا حق شرعاً تسلیم کیا جائے۔ اسے چند خاص شرائط کو پورا کرنا ہوتا ہے۔

(۳) افواج کے امیرالجیش۔ ان میں بھی محدود وغیر محدود اختیارات کی تمیز رکھی گئی ہے۔ کمانڈر، ماتحت افسر سپاہی سب کے فرائض واضح و بیّن طور پر معلوم ومعین ہوتے ہیں۔

(۴) قاضی القضاۃ۔ قاضی القضاۃ کو خلیفہ بھی مقرر کرسکتا ہے۔ وزیراعظم بھی۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک بعض حالات میں۔ اور ابوجعفر طبری کے نزدیک مسلمہ طور پر ہر حالت میں ایک غیر مسلم، اپنے ہم مذہبوں پر اپنی مذہبی قانون کے مطابق مقدمات فیصل کرنے کے لیے حاکم یا منصف مقرر کیا جاسکتا ہے۔ قاضی القضاۃ

بہ حیثیت کفیل و نمائندہ شریعت خلیفہ کو معزول کر سکتا ہے۔ گویا دوسرے الفاظ میں اپنے بنانے والے کو ہٹا سکتا ہے۔ اگر قاضی القضاۃ فوت ہو جائے۔ تو اس کا تمام عملہ موقوف و معزول سمجھا جاتا ہے۔ برعکس اس کے خلیفہ کی موت کا یہ لازمی نتیجہ نہیں۔ کہ اس کے مقرر کردہ تمام قاضی موقوف ہو جائیں۔ نئے خلیفہ کے انتخاب تک یعنی اس وقت کے اندر اندر جتنا عرصہ مسند خلافت خالی رہے ایک شہر کے لوگوں کو اختیار رہے۔ کہ اپنا قاضی آپ انتخاب کر لیں۔ مگر خلیفہ کی زندگی میں وہ ایسا نہیں کر سکتے۔

(۵) شیخ الاسلام۔ یہ عہدہ اس غرض کے لیے ہے کہ مقدمات کی آخری اپیلوں کے لیے کوشش ہو۔ اور حکومت کے تمام مختلف محکموں پر عام نگرانی کی جائے خلیفہ عبد الملک (بنی امیہ) جس نے اس عہدہ کو قائم کیا۔ خود بطور شیخ الاسلام کام کرتا تھا۔ اگرچہ زیادہ مقدمات قاضی ابو ادریس کو دیدیا کرتا تھا۔ دور متاخر میں شیخ الاسلام کو خلیفہ مقرر کرتا تھا۔ عباسی خلیفہ المقتدر کے عہد حکومت میں خلیفہ کی اپنی والدہ شیخ الاسلام کے عہدہ پر متمکن تھی۔ اور ہر جمعہ کے روز اپنے گرد علماء۔ قضاۃ۔ مشائخ عظام اور اکابر امراء کی مجلس منعقد کر کے اپیلیں سنا کرتی تھی۔ بلحاظ ایک امر کے قاضی القضاۃ اور شیخ الاسلام میں فرق ہے۔ اور وہ یہ کہ موخر الذکر اول الذکر کی طرح شریعت کے ہر لفظی مفہوم کا پابند نہیں۔ اس کے فیصلہ قدرتی اور فطری عدل و انصاف کے عام کلیوں پر مبنی ہوتے ہیں یوں کہو کہ شیخ الاسلام خلیفہ کے ضمیر کا محافظ و معین ہوتا ہے۔ عدالت کے وقت اس کی مدد کو قضاۃ و فقہا کی ایک مجلس بیٹھتی ہے۔ جس کا فرض ہوتا ہے کہ شیخ الاسلام کے

فیصلے سنانے سے قبل اس کے سامنے مقدمہ کے ہر پہلو پر بالتفصیل و توضیح جرح و بحث کرے۔ اِس عہدہ کی اہمیت کا اندازہ اس امر سے ہوسکتا ہے کہ یہ مسلمانوں کی ان چند یادگاروں میں ایک تھی جسے نارمنوں نے گیارہویں صدی میں سسلی پر قبضہ کرلے کے بعد اپنی حکومت کے دوران میں بھی قائم رکھا۔

شیعی نظریۂ خلافت

اہل تشیع کے اعتقاد کے مطابق حکومت و سلطنت کا منبع الوہیت یعنی خود خدا ہے۔ خلیفہ یا ان کی اصطلاح میں امام ایک حق الٰہیہ کی رو سے حکومت کرتا ہے۔ یہ اعتقاد سب سے پہلے ایک غیر معروف عربی فرقے میں پیدا ہوا جسے سباعی کہتے تھے۔ اور جس کا بانی عبداللہ بن سباع ایک یہودی یمن میں صنعا کا رہنے والا تھا۔ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں اس نے اسلام قبول کیا۔ اور بالآخر مصر میں اقامت اختیار کرکے وہاں اپنے معتقدات کا وعظ لوگوں میں شروع کیا۔ اس کا یہ عقیدہ بالکل ان سیاسی عقائد کے مطابق و ہم معنی تھا جو قبل ظہور اسلام ایران میں مقبول و مسلم تھے۔ لہٰذا اس عقیدے نے ایران میں بہت جلد جڑ پکڑلی ایرانیوں کے عقیدہ کے مطابق امام منتخب نہیں ہوسکتا۔ بلکہ ماموربن اللہ ہوتا ہے۔ (عمان کے شیعوں نے بیشک انتخابی اصول کو اختیار کیا۔ اور یہ بھی تسلیم کیا کہ امام معزول بھی ہوسکتا ہے۔) وہ عقل کل کا اوتار ہوتا ہے۔ تمام کمالات کا جامع ہوتا ہے فوق البشری ادراک و فراست اسے حاصل ہوتے ہیں۔ اس کے فیصلے آخری اور ناطق اور بلا احتمال سہو و خطا ہوتے ہیں۔ پہلے امام حضرت علی کرم اللہ وجہہ تھے۔

جن کو محمد رسول اللہ صلی علیہ وسلّم نے مقرر کیا۔ حضرت علی کے بلا واسطہ اخلاف آپ کے خود مقرر کردہ جانشین ہیں۔ دنیا کبھی بغیر زندہ امام کے نہیں رہ سکتی خواہ وہ امام ظاہر ہو یا غائب۔ حضرات شیعہ کے اعتقاد کے مطابق ان کے بارہویں امام کوئی کے نزدیک اچانک غائب ہو گئے۔ وہ پھر دوبارہ دنیا میں ظہور فرمائیں گے۔ اور دنیا کو امن و امان اور خوشحالی و فارغ البالی سے معمور کر دیں گے۔ اس اثنا یعنی زمانہ غیبت میں وہ وقتاً فوقتاً اپنے مقبول و محبوب افراد کی وساطت سے (جنھیں باب کہتے ہیں) جن کا غائبانہ تعلق ہمیشہ ان سے قائم رہتا ہے۔ اپنی رضا و ارادہ کے متعلق لوگوں کو اطلاع دیتے رہتے ہیں یہ غیبت امام کا مسئلہ سیاسی نکتۂ خیال سے نہایت اہم اور نتیجہ خیز ہے۔ اور ہمارا خیال ہے۔ کہ بہت کم علمائے اسلام و محققین شریعت نے اس کو کما ینبغی سمجھا ہے۔ یہ تو علم نہیں کہ بارہویں امام حقیقتاً غائب ہوئے یا نہیں۔ اتنی ضرور اظہر من الشمس ہے، کہ غیبت امام کا عقیدہ اس قدر قابل داد حیلہ گری پر مبنی ہے کہ اس کے ذریعہ سے مذہب و حکومت میں آسانی افتراق و اختلاف پیدا کیا جا سکتا ہے۔ امام غائب جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔ تمام امور و معاملات میں آخری اور مطلق سند ہے۔ لہٰذا موجودہ ظاہری حکام و عمال اس املاک کے محافظ و نگران ہیں۔ جس کا حقیقی وارث و مالک خود امام غائب ہے۔ امام غائب کو یہ وراثت بلا واسطہ پہنچتی ہے۔ سوائے اس صورت کے جہاں پہلے اماموں کے بلا واسطہ وارث نہ ہوں۔ یعنی صرف اس صورت میں بالواسطہ آتی ہے۔ اس توضیح سے یہ بات بخوبی ذہن میں آجائے گی کہ شاہ ایران کے کل اختیارات ایران کے ملاؤں کی ہدایت و تصرف کے زیر اثر ہیں۔ اس لیے کہ

وہ امام غائب کے نمائندے ہیں۔ البتہ اس لحاظ سے کہ شاہ ایران اِس جاگیر کا سب سے اعلیٰ انتظامی حاکم ہے۔ وہ اس املاک و وراثت کی بہبودی کے لیے جو ذرائع عمل میں لانا چاہیے لاسکتا ہے۔ تاہم چونکہ وہ اس املاک کا محض نگران دپاسبان ہے اسے ہمیشہ ملاؤں کی حکومت کے ماتحت رہنا پڑتا ہے۔ یہ معلوم کرلنے کے بعد اس بات میں کوئی حیرت و تعجب باقی نہیں رہیگا۔ کہ ایران میں گزشتہ آئینی اصلاحات کے حصول کی جد و جہد کے زمانہ میں ملاؤں نے اس قدر ستعدی و جرأت سے کیوں کام لیا۔

خوارج (انتہائی جمہوریت پسند یا انارکسٹ)

اور

مسئلہ خلافت

خوارج کے معتقدات بیان کرنے میں بہت حد تک اجمال سے کام لیا جائیگا۔ کیونکہ ان کے سیاسی عقیدہ کے ارتقا کی تاریخ ابھی تک بہت تھوڑی لکھی یا سمجھی گئی ہے۔ خوارج کے نام سے سب سے پہلے اس مشہور بارہ ہزار کے دستہ فوج کو پکارا گیا۔ جس نے جنگ صفین میں حضرت علیؓ کے ماتحت لڑنے کے بعد آپ کے خلاف علم بغاوت بلند کیا۔ جس بات نے انھیں برافروختہ کیا۔ وہ یہ تھی کہ

حضرت علی رض نے اپنے اور امیر معاویہ رض کے مابین خلافت کے تصفیہ کو ثالثوں پر چھوڑنے میں رضامندی کا اعلان کیا تھا۔ ادھر ان لوگوں کا خیال یہ تھا کہ فیصلہ قانون الٰہی یعنے قرآن کے مطابق ہونا چاہیئے۔ انھوں نے حضرت علی رض سے کہا کہ قوم ہمیں کتاب اللہ کی اطاعت و فرمانبرداری کی طرف بلاتی ہے اور اس کے مطابق فیصلہ چاہتی ہے۔ تم ہمیں تلوار اٹھانے کا حکم دیتے ہو اور جنگ پر آمادہ کرتے ہو۔ امام شہرستانی رح کے نزدیک خوارج کے چوبیس فرقے ہیں ان میں عام طور پر شریعت اور آئین اساسی کے مسائل کے متعلق ایک دوسرے سے تھوڑا تھوڑا فرق ہے۔ مثلاً مختلف فیہ مسائل اس قسم کے ہیں۔ قانون سے لاعلمی معقول عذر ہے زانی کو سنگسار نہیں کرنا چاہیئے۔ کیونکہ قرآن میں اس سزا کا ذکر نہیں " تقیہ حرام ہے " خلیفہ کو امیرالمومنین کے خطاب سے پکارنا ناجائز ہے۔ ایک ہی وقت میں دو یا دو سے زیادہ خلیفوں کا مسندِ خلافت پر متمکن ہونا شرعاً ناجائز نہیں۔

مشرقی افریقہ اور مزاب (جنوبی الجیریا) میں خوارج ابھی تک اپنے جمہوری منتہا کے سادہ عقیدہ پر قائم و ثابت ہیں۔ عام عقائد کو مد نظر رکھتے ہوئے خوارج تین جماعتوں پر منقسم ہیں۔

(۱) وہ جن کا مذہب یہ ہے کہ خلیفہ منتخب ہونا چاہیئے۔ لیکن اس کی یہ شرط نہیں کہ وہ کسی خاص خاندان یا قبیلہ سے تعلق رکھتا ہو۔ عورت اور غلام بھی خلیفہ منتخب ہو سکتے ہیں۔ بشرطیکہ وہ پکے اسلامی حکمران ثابت ہوں۔ اس فرقہ کے خوارج جب کبھی برسر اقتدار رہوئے۔ انھوں نے دانستہ اپنی قوم کے ادنٰی

طبقہ کے لوگوں سے خلیفہ منتخب کیا۔

(۲) دوسرے اِس قسم کے خوارج ہیں جن کا عقیدہ ہے کہ خلیفہ کی سرے سے ضرورت ہی نہیں۔ جمہور مسلمان اپنے کوائف وحالات کے نگران آپ ہو سکتے ہیں۔ اور اپنے آپ پر حکومت کر سکتے ہیں۔

(۳) تیسرے وہ جو مطلقاً کسی قسم کے نظام وحکومت کے قائل ہی نہیں دوسرے الفاظ میں "اسلام کے انارکسٹ" کہیئے بیان کیا جاتا ہے کہ حضرت علیؓ نے انھی لوگوں کو خطاب کرکے فرمایا تھا "تم کسی نظام وحکومت میں ایمان نہیں رکھتے۔ مگر نظام وحکومت کے بغیر چارہ نہیں خواہ اچھا ہو یا برا۔"

سیاسیات اسلام میں بھی بڑے بڑے مذاہب ہیں جن کا ہم نے مختصراً ذکر کر دیا ہے۔ ان تمام کو مدنظر رکھتے ہوئے اس امر کے تسلیم کرنے میں شبہ نہیں رہے گا کہ قرآن پاک نے جو اصول اساسی قائم کیا ہے۔ وہ انتخاب ہی کا اصول ہے۔ رہا یہ امر کہ عملاً حکومت کے اس طرز عمل کو دنیا میں قائم کرنے کے لیے اس اصول کی کیا کیا تشریح وتاویل کی جاسکتی ہے۔ اور اس سے کون کون سی فروعات وتفصیلات مستنبط ہوتی ہیں۔ اس بات کے فیصلہ کا دارو مدار وقتی حالات و دیگر واقعات پر چھوڑ دیا گیا ہے۔ جو مختلف زمانوں میں مختلف جگہوں میں پیدا ہو سکتے ہیں۔ مگر شومئ قسمت سے مسلمانوں نے انتخاب کے مسئلہ کی طرف

کماحقہ توجہ نہیں کی۔ اور خالص جمہوری بناؤں پر اصول انتخاب کے مسئلہ کو فروغ دینے کی سعی سے قاصر رہے ہیں۔ نتیجہ یہ ہوا کہ مسلمان فاتحین ایشیا کے سیاسی نشو و ارتقاء کے لیے مطلقاً کچھ نہ کر سکے بغداد اور اندلس میں بے شک بظاہر اصول انتخاب کی ہیئت کو قائم رکھا گیا۔ لیکن اس قسم کے باقاعدہ سیاسی نظام کوئی قائم نہ کیے گئے۔ جن سے بحیثیت مجموعی قوم کو استحکام و استقرار نصیب ہو۔ اسلامی ممالک میں سیاسی زندگی نے کیوں فروغ نہ پایا۔ میرے خیال میں اس کے دو بڑے وجوہ ہیں۔ اور وہ یہ ہیں۔

(۱) اول تو ایرانیوں اور منگولوں کے افہام و اذہان ہی فطرتاً انتخاب کے مفہوم سے متبعد اور ناآشنا تھے۔ بلکہ اس کے مخالف اور اس سے متوحش تھے۔ اور یہی دو سب سے بڑی قومیں ہیں۔ جنھوں نے اسلام کو بطور مذہب قبول کیا۔ ڈوزی لکھتا ہے کہ ایرانی ہمیشہ خلیفہ کو مظہر الوہیت سمجھ کر اس کی پرستش پر آمادہ و کمربستہ رہے ہیں۔ جب کبھی ان کو یہ بتایا گیا کہ عبادت و پرستش خدائے واحد و برتر کو انسب و شایاں ہے ماسوا معبود نہیں ہو سکتا تو انھوں نے ہمیشہ ایسے خلیفہ کے خلاف جو معبود بننا مناسب نہ سمجھتا ہو بغاوت کی۔

(۲) دوسرا سبب میرے نزدیک یہ ہے کہ قرون اولیٰ کے مسلمانوں کی زندگی زیادہ تر فتوحات کی زندگی تھی۔ ان کی تمام قوت و ہمت تمام رجحان و میلان ملک و سلطنت کی تقویم و توسیع کے لیے وقف تھا۔ دنیا میں اس روش کا ہمیشہ یہی نتیجہ ہوا کہ حکومت اور ریاست کی باگ ہمیشہ چند افراد کے ہاتھ میں رہی ہے جن کا اقتدار گو نادانستہ طور پر تاہم عملاً ایک مطلق العنان بادشاہ کے اقتدار کے

مترادف ہو جاتا ہے۔ یہ ایک تاریخی حقیقت ہے سوائے اس کے اور کوئی نتیجہ اخذ نہیں کیا جا سکتا کہ جمہوریت قدرتاً شہنشاہیت کے دوش بدوش چلنے اور کام کرنے کو تیار نہیں۔ یہ ایک سبق ہے۔ جسے موجودہ زمانہ کے شہنشاہیت پسند انگریز ہم مسلمانوں سے بڑی اچھی طرح سیکھ سکتے ہیں۔ کہ بالآخر اس کوشش کا نتیجہ وہی ہوگا جو ہماری یا باقی اقوام کی تاریخ میں ہوا ہے۔

ہم اس اثر کے لیے جو مغربی سیاسیات کا اس وقت ہم مسلمانوں پر ہو رہا ہے اہل مغرب کے ممنون و شکر گزار ہیں۔ اسی اثر کی بدولت اس زمانے میں اسلامی ممالک میں سیاسی زندگی کے آثار از سر نو پیدا ہو رہے ہیں۔ انگلستان کے زیر اثر مصر مضبوط و مستحکم ہو رہا ہے۔ ایران کو شاہ ایران سے اصلاحات کی غرض سے نیا قانون اساسی حاصل ہو چکا ہے۔ ترکی انجمن اتحاد و ترقی اسی جد و جہد میں سرگرداں ہے اور اپنے حصول مقاصد کے لیے مختلف تجاویز مساعی جمیلہ میں منہمک ہے۔ مگر ان تمام سیاسی مصلحین کو میں یہ رائے دوں گا کہ ان کے لیے یہ اشد ضروری ہے کہ پیشتر اس کے کہ وہ اپنے آپ کو نئی تہذیب کے پیغمبر ظاہر کر کے اپنے لوگوں کی اس قدامت پسندی کو جو قدرتاً ان سے بدظن ہے صدمہ پہنچائیں۔ وہ اسلامی آئین اساسی کے اصولوں کو بغور و خوض مطالعہ فرمالیں اور اگر اس طرح جمہوریہ یہ ثابت کر دیں اور ان کو یقین دلا دیں کہ سیاسی آزادی کے وہ اصول جو بظاہر غیر اسلامی نظر آتے ہیں۔ فی الحقیقت عین اسلامی ہیں۔ اسلام ہی کا مقصود و منتہا ہیں اور آزاد اسلامی ضمیر کا مطالبہ اسلامی اصولوں ہی پر مبنی ہے۔ اور انھیں کا متقضی ہے۔ تو یقیناً

وہ جمہور و عامۃ الناس کو زیادہ متاثر کر سکیں گے اور ان کو مطلوبہ سیاسی انقلاب کے لیے آمادۂ کار پائیں گے۔

حکومت و خلافت

بہت تو نے غیروں کو ہے آزمایا
مگر آج ہے وقتِ خود آزمائی
نہیں تجھ کو تاریخ سے آگہی کیا
خلافت کی کرنے لگا تو گدائی

خریدیں نہ ہم جس کو اپنے لہو سے
مسلماں کو ہے ننگ وہ بادشاہی
مرا از شکستن چناں عار ناید
کہ از دیگراں خواستن مومیائی

(اقبالؒ)

علامہ محمد اقبال

اِسلامیّات

"علامہ اقبال رحمۃ اللہ علیہ نے یہ مقالہ مسلم یونیورسٹی اسلامیات کے نصاب کے متعلق صاحبزادہ آفتاب احمد خاں صاحب مرحوم کے ایک اِستفسار اور تجویز کے جواب میں تحریر فرمایا تھا۔"

مائی ڈیر صاحبزادہ صاحب

میں نے علوم اسلامیہ کے متعلق آپ کے نہایت عمدہ نوٹ کا بہت دلچسپی کے ساتھ مطالعہ کیا معلوم ہوتا ہے آپ نے اس پر بہت کچھ غور کیا ہے۔ اِس مضمون پر مختلف نقطہ نظر بالخصوص جدید دنیائے اسلام میں عالمگیر "روح اِنسانیت" (Humanism) کی تخلیق بلکہ بیداری کے لحاظ سے

نگاہ ڈالنی چاہیئے۔

بہرحال قبل اس کے کہ میں کچھ عرض کروں میں چند منتشر خیالات جو میرے ذہن میں آئے علوم اسلامیہ کے مقاصد کے سلسلہ میں بیان کرونگا۔

(۱) بہتر وسلمہ جامعیت کے علماء فقہا وغیرہ کو تعلیم و تربیت دینا یہ آپ کا پہلا مقصد ہے جو آپ نے اپنے مراسلہ کے صفحہ چار پر بیان فرمایا ہے اور اس سے مجھے کلّی اتفاق ہے۔

(۲) ایسے عالم پیدا کرنا جو اسلامی افکار اور ادبیات کے مختلف شعبوں میں اپنی تحقیقات سے اسلامی تمدّن اور موجودہ علوم کے درمیان حیات دماغی کا جو تسلسل پایا جاتا ہے اس کی از روئے نشو و نمو جستجو کریں اس کی تشریح کی ضرورت ہے۔

یورپ میں اسلام کا سیاسی زوال بدقسمتی سے کہا جا سکتا ہے ایسے وقت میں رونما ہوا جب مسلم حکماء کو اس حقیقت کا احساس ہونے لگا تھا کہ استخراجی علوم لایعنی ہیں اور جب وہ استقرائی علوم کی تعمیر کی طرف کسی حد تک مائل ہو چکے تھے۔ دنیائے اسلام میں تحریک ذہنی عملاً اس وقت سے مسدود ہو گئی۔ اور یورپ نے مسلم حکماء کے غور و فکر کے ثمرات سے بہرہ اندوز ہونا شروع کیا۔ یورپ میں "جذبۂ انسانیت" کی تحریک بڑے حد تک ان قوتوں کا نتیجہ تھی جو اسلامی فکر سے بر روئے کار آئیں۔ یہ کہنا مطلق مبالغہ نہیں ہے کہ جدید یورپین "جذبۂ انسانیت" کا جو ثمر جدید سائنس اور فلسفہ کی شکل میں برآمد ہوا ہے اسے کئی لحاظ سے محض اسلامی تمدّن کی توسیع پذیری کہا جا سکتا ہے۔ اس اہم حقیقت کا احساس نہ آج کل کے یورپین کو ہے اور نہ مسلمان کو۔ کیوں کہ مسلمان حکماء کے جو کارنامے محفوظ ہیں وہ

ابھی تک یورپ ۔ ایشیا ۔ افریقہ کے کتب خانوں میں منتشر اور غیر مطبوعہ شکل اور
حالتوں میں ہیں۔ آج کل کے مسلمانوں کی جہالت کا یہ عالم ہے کہ جو کچھ ایک بڑی
حد تک خود ان کے تمدن سے برآمد ہوا ہے ۔ وہ اسے بالکل غیر اسلامی تصور کرتے
ہیں مثلاً اگر کسی مسلم حکیم کو یہ معلوم ہو کہ آئن اسٹائن کے نظریہ سے کس قدر
ملتے جلتے خیالات پر اسلام کے سائنٹفک حلقوں میں سنجیدگی سے بحث و مباحثے
ہوتے تھے (ابوالمعالی جس کا قول ابن رشد نے نقل کیا ہے) تو آئن اسٹائین کا
موجودہ نظریہ ان کو اتنا اجنبی نہ معلوم ہو۔ اس کے علاوہ جدید استقرائی منطق سے
اسے جو بیگانگی ہے وہ بہت کچھ کم ہو جائے اگر اس کو یہ علم ہو کہ جدید منطق کا تمام
نظام رازی کے ان مشہور و معروف اعتراضات سے وجود میں آیا جو انھوں نے
ارسطو کے استخراجی منطق پر عائد کئے تھے۔ اس قسم کے عالموں کا تیار کرنا از بس
ضروری ہے کیونکہ جدید علم کے اخذ و جذب کرنے میں صرف یہی لوگ مدد کر سکتے ہیں

(۳) ایسے عالموں کا تیار کرنا جو اسلامی تاریخ ۔ آرٹ (فنون) اور علم
تہذیب و تمدن کے مختلف پہلوؤں پر حاوی ہوں یہ اصل میں آپ کا تیسرا مقصد
ہے جو آپ نے اپنے مراسلہ کے صفحہ ۴ پر بیان فرمایا ہے۔ میں نے اس میں سے
سائنس اور فلسفہ کو علیحدہ کر کے اسے کسی قدر محدود کر دیا ہے آپ کا مقصد
نمبر ۲ بھی اسی مد میں آجاتا ہے۔

(۴) ایسے عالموں کا پیدا کرنا جو اسلام کے قانونی لٹریچر میں تحقیق و تدقیق
(ریسرچ) کے لیے موزوں ہوں جیسا کہ آپ کو معلوم ہے ہمارا قانونی لٹریچر
جس کا کافی حصہ ابھی غیر مطبوعہ ہے بے انتہا ہے میری رائے میں ایسے علوم

اسلامیہ کی ایک علیحدہ شاخ قرار دینا چاہیئے (قانون سے میرا مقصد صرف اس قانون سے ہے جس کا تعلق فقہ سے ہے صرف انھیں عام اصولوں کی تحت میں ہمیں علی گڑھ مسلم یونیورسٹی میں علوم اسلامیہ کی اسکیم مرتب کرنا چاہیئے اب میں اس مسئلہ کے عملی رُخ پر غور کرتا ہوں۔

۲۔ مسلم دینیات کا مطالعہ

ہمارا پہلا مقصد جس کی بابت ہم دونوں متفق ہیں۔ موزوں صفات کے علماء پیدا کرنا ہے جو ملت کی روحانی ضرورتوں کو پورا کرسکیں مگر زندگی کے متعلق ملت کے زاویہ نگاہ کے دوش بدوش ملت کی روحانی ضرورتیں بھی بدلتی رہتی ہیں۔ فرد کی حیثیت اس کی دماغی نجات و آزادی اور طبعی علوم کی غیر متناہی ترقی ان چیزوں میں جو تبدیلی واقع ہوئی ہے اس نے جدید زندگی کی اساس کو یکسر متغیر کر دیا ہے۔ چنانچہ جس قسم کا علم کلام اور علم دین ازمنہ متوسط کے مسلمان کی تسکین قلب کے لیے کافی ہوتا تھا وہ آج تسکین بخش نہیں ہے۔ اس سے دین کی روح کو صدمہ پہونچانا مقصود نہیں ہے۔ اجتہادی گہرائیوں کو دوبارہ حاصل کرنا مقصود ہے تو فکر دینی کو از سر نو تعمیر کرنا قطعاً لازمی ہے۔ اور بہت سے مسئلوں کی طرح اس مسئلہ میں بھی سر سید احمد خاں کی دوررس نگاہ کم و بیش پیشین گوئیانہ تھی جیسا کہ آپ کو علم ہے انھوں نے اس کی بنیاد زیادہ تر ایک گزرے ہوئے عہد کے فلسفیانہ معتقدات و افکار پر رکھی ہے۔ مجھے اندیشہ ہے کہ میں آپ کے مسلم دینیات کے مجوزہ نصاب سے اتفاق نہیں کرسکتا بغیر

نزدیک قدیم طرز پر مسلم دینیات کا شعبہ قائم کرنا بالکل بے سود ہے اگر اس سے آپ کا یہ مقصد نہیں ہے کہ سوسائٹی کے زیادہ قدامت پسند جماعت کی تالیف قلب کیجائے جہاں تک روحانیت کا تعلق ہے کہا جاسکتا ہے کہ قدیم تر دینیات فرسودہ خیالات کی حامل ہے اور جہاں تک تعلیمی حیثیت کا تعلق ہے جدید مسائل کے طلوع اور قدیم مسائل کی طرح نو کے مقابلہ میں اس کی کوئی قدر و قیمت نہیں۔ آج ضرورت ہے کہ دماغی اور ذہنی کاوش کو ایک نئی وادی کی طرف مہمیز کیا جائے اور ایک نئی دینیات اور کلام کی تعمیر و تشکیل میں اس کو برسر کار لایا جائے۔ ظاہر ہے کہ یہ کام انھیں لوگوں کے ہاتھ انجام پاسکتا ہے جن میں اس کام کی صلاحیت ہے۔ مگر ایسے آدمی کس طرح پیدا کیئے جائیں۔ میں آپ کی اس تجویز سے پوری طور پر متفق ہوں کہ دیوبند اور لکھنؤ کے بہترین مواد کو برسر کار لانے کی کوئی سبیل نکالی جائے مگر سوال یہ ہے کہ آپ ان لوگوں کو انٹرمیڈیٹ تک تعلیم دینے کے بعد کیا کریں گے۔ کیا آپ ان کو بی اے اور ایم اے بنائیں گے جیسا کہ سر ٹامس آرنلڈ کی تجویز ہے مجھے یقین ہے جہاں تک دینیاتی افکار دماغی کے مطالعہ یا ترقی کا تعلق ہے وہ آپ کا مقصد نہیں پورا کرسکیں گے۔ دیوبند اور لکھنؤ کے وہ لوگ جو علم دینیات پر غور و فکر کرنے کا خاص ملکہ رکھتے ہوں ان کو میرے نزدیک قبل اس کے کہ وہ آرنلڈ کے مجوزہ نصاب کو عبور کریں جس کو ان کی ضرورتوں کا خیال کر کے بہت مختصر کر دینا پڑے گا۔ افکار جدیدہ اور سائنس سے آشنا کر دیا جائے جدید سائنس اور خیالات کی تعلیم ختم کرنے کے بعد ان کو آرنلڈ کے مجوزہ نصاب کے ایسے مضامین پر لکچر سننے کو کہا جاسکتا ہے جو ان کے خاص مضامین سے متعلق ہوں۔ مثلاً اسلام کے

فرقہ جات اور اسلامی اخلاق اور فلسفہ مابعد الطبیعات ۔ اس تربیت کے بعد انہیں مسلم دینیات ۔ کلام ۔ اور تفسیر پہ مجتہدانہ خطبہ دینے کے لیے یونیورسٹی فیلو بنایا جائے۔ صرف یہ لوگ یونیورسٹی میں دینیات کا ایک نیا اسکول قائم کر سکیں گے اور ہمارا مقصد نمبر (۱) پورا ہو سکے گا ۔ لہذا میری تجویز یہ ہے کہ اگر آپ چاہتے ہیں کہ سوسائٹی کا قدامت پسند عنصر مطمئن ہو جائے تو آپ قدیم طرز کی دینیات کے اسکول سے ابتدا کر سکتے ہیں جیسا کہ آپ نے اپنے مراسلہ کے دفعہ نمبر ۴ میں تجویز کیا ہے مگر آپ کا نصب العین یہ ہونا چاہیئے کہ آپ تدریجاً اس کے بجائے ان لوگوں کی جماعت کو کارفرما بنائیں جو میری تجویز کردہ اسکیم کے مطابق خود اجتہاد فکر پر قادر ہونگے ۔

۲ ۔ ہمارا دوسرا مقصد :۔

دیوبند اور لکھنؤ کے وہ لوگ جو خالص سائنٹفک تحقیقات کا مخصوص ذوق رکھتے ہوں ان کو ان کے میلانات طبعی کے مطابق جدید ریاضیات، سائنس اور فلسفہ کی مکمل تعلیم دینی چاہیئے ۔ جدید سائنس اور حکمت کی تعلیم پورا کرنے کے بعد ان کو اجازت دے دی جائے کہ وہ آرنلڈ کا کورس پورا کریں ۔ جس کو ان کی ضرورتوں کا لحاظ کر کے مختصر کر دیا جائے گا ۔ مثلاً صرف اس شخص کو آرنلڈ کے ایم ۔ اے کورس کا نمبر ۳ " دنیائے اسلام میں سائنس " پر لکچر سننے کی اجازت دی جائے جو صرف طبعی سائنس پڑھ چکا ہے ۔ اس کے بعد اسے آپ یونیورسٹی کا فیلو بنا سکتے ہیں تاکہ وہ اپنا پورا وقت خاص سائنس میں ریسرچ پہ صرف کرے جس کا اس نے مطالعہ کیا ہے ۔

۴۔ ہمارا تیسرا مقصد

آرنلڈ کا پورا کورس ان لوگوں کو لینے کی اجازت ہونی چاہیئے جو سائنس یا فلسفہ میں خاص دلچسپی نہیں رکھتے بلکہ مسلم تمدن اور تہذیب کے اصولوں کی عام تعلیم حاصل کرنا چاہتے ہیں مگر اسے صرف لکھنؤ اور دیوبند کے لوگوں تک محدود نہیں کرنا چاہیئے آپ کی اپنی یونیورسٹی کے ایسے لوگ جو عربی اچھی طرح جانتے ہیں۔ اسے اختیار کر سکتے ہیں مگر اس کورس میں مسلم آرٹ اور فن تعمیر بھی شامل کرنا چاہتا ہوں۔

۵۔ مسلم قانون اور تاریخ قانون

ہمیں دیوبند اور لکھنؤ سے ایسے ذہین اور طباع لوگ منتخب کرنے چاہئیں جو قانون کا خاص ذوق رکھتے ہوں چونکہ قانون محمدی سرتاسر تعمیری تشکیل کا محتاج ہے۔ ہم کو چاہیئے کہ انھیں اصول فقہ و قانون سازی کے اصولوں کی تعلیم میں اور شاید جدید اقتصادیات اور اجتماعیات کی جامع تعلیم دینے کی بھی ضرورت پیش آئے۔ اگر آپ چاہیں تو ان کو ال۔ بی بنا یئے یا اور پھر آرنلڈ کا کورس پڑھنے کی اجازت دیں مگر ان کے لیے بھی کورس میں تخفیف کرنی پڑے گی۔ مثلاً ان سے کہا جائے کہ سیاسی نظریہ اسلامیہ اور اسلامی اصول فقہ کا ارتقاء وغیرہ مضامین کے لکچروں میں شریک ہوں۔ بعضوں کو وکالت کا پیشہ اختیار کرنے دیا جائے۔ دوسروں کو یونیورسٹی کی فیلوشپ

اختیار کرنے کی اجازت دی جائے۔ کچھ اپنے آپ کو قانونی ریسرچ کے لیے وقف کر دیں۔ اس ملک میں قانون محمدی جس طریقہ سے عمل میں لایا جاتا ہے وہ بغایت تاسف انگیز ہے اور بعض دشواریاں ایسی ہیں جو صرف (مجلس قانون سازی کے) قیام سے دور ہو سکتی ہیں۔ مسلمان قانون داں جن کا پیشہ وکالت ہو اور جو قانون محمدی کے اصولوں پر پوری طور پر حاوی ہوں وہ عدالت اور کونسل دونوں میں بیحد مفید ثابت ہو سکتے ہیں۔

۶۔ مختصراً میری تجاویز حسب ذیل ہیں:-

جو نصاب سر ٹامس آرنلڈ نے تجویز کیا ہے میں اس کو قبول کرتا ہوں مگر پورا کورس صرف ان طالب علموں کو لینے کی اجازت ہونی چاہیئے جو قانونی دینیات اور سائنس کے لیے کوئی خاص ذوق نہ رکھتے ہوں۔ جہاں تک دینیات کی تعلیم کا تعلق ہے میں آپ کی تجویز (آپ کے خط کی دفعہ ۴) کو تسلیم کرتا ہوں مگر اُسے صرف عارضی اور امتحانی حیثیت دینا چاہتا ہوں اس کی جگہ رفتہ رفتہ ان لوگوں کے لیے اور ان کے لیے جو قانون اور خاص علوم کا مطالعہ کرینگے آرنلڈ کا کورس ان کی ضروریات کے لحاظ سے مختصر کرنا پڑیگا۔ یہ جتانے کی چنداں ضرورت نہیں ہے کہ ان لوگوں کے لیئے جو اسلامی حکمت، ادبیات آرٹ، تاریخ نیز دینیات کا نصاب اختیار کریں گے۔ جرمن اور فرینچ زبانوں کا حسب ضرورت جاننا ازبس ضروری ہے۔

مکرر .... منسلکہ خط ٹائپ کیا جا چکا تھا کہ میں پروفیسر محمد شفیع سے

ملا جن کو آپ نے کہا تھا کہ مجھ سے علوم اسلامیہ کے متعلق تبادلہ خیال کریں ان سے گفت و شنید کا ماحصل یہ ہے۔

(۱) پروفیسر محمد شفیع میرے خیال میں دینیات کی نسبت زیادہ حامی نہیں ہیں۔

(۲) ان کا خیال ہے کہ اسلامی حکمت وغیرہ کی تعلیم کے لیے زیادہ تر یونیورسٹی کے گریجویٹوں میں سے انتخاب کرنا چاہیئے معمولی یونیورسٹی تعلیم کے بعد وہ ان لوگوں کو عربی زبان و ادب کی تعلیم دینے کی تجویز پیش کرتے ہیں۔

مجھے اندیشہ ہے کہ میں ان ہر دو سے اتفاق نہیں کرسکتا میری رائے میں جدید اسلامی ملت کے لیے جدید دینیاتی افکار کی توسیع اور ترویج ضروری ہے قدیم اور جدید اصول تعلیم کے مابین اور روحانی آزادی اور عقیدی اقتدار کے مابین دنیائے اسلام میں ایک کشاکش شروع ہوگئی ہے یہ" روح انسانیت کی تحریک" افغانستان جیسے ملک پر بھی اثر ڈال رہی ہے۔ آپ نے امیر افغانستان کی وہ تقریر پڑھی ہوگی جس میں انھوں نے علماء کے اختیارات کے حدود متعین کرنے کی کوشش کی ہے۔ جدید دنیائے اسلام کی مختلف تحریکیں اسی نتیجہ کی طرف لے جاتی ہیں ان حالات کے ماتحت مسلم یونیورسٹی کی حیثیت سے آپ کا فرض ہے کہ دلیری سے اس وادی کی طرف قدم بڑھائیں۔ اس میں شک نہیں محتاط رہنا لازمی ہوگا اور فکر و حکمت سے اصلاح اس طور پر عمل میں لانی ہوگی کہ معاشرتی امن و سکون میں خلل نہ آنے پائے۔

رہا پروفیسر شفیع کا دوسرا خیال۔ اس کے سلسلہ میں میری رائے ہے کہ

دیوبند اور ندوہ کے لوگوں کی عربی علمیت ہماری دوسری یونیورسٹیوں کے گریجوئیٹ سے بہت زیادہ ہوتی ہے۔ مگر پروفیسر شفیع کا خیال ہے کہ قدیم طرز تعلیم کی وجہ سے جو دیوبند اور ندوہ میں جاری ہے ان کے طالب علموں کا ذہنی نصب العین نہایت تنگ ہو جاتا ہے۔ ان کو یہ تسلیم ہے کہ عربی زبان کی قابلیت ان کی بہتر ہوتی ہے۔ میری رائے ہے کہ جو لوگ غیر معمولی روشن دل و دماغ کے ہوتے ہیں ان کے لیے طریقہ تعلیم کی نوعیت کچھ بہت زیادہ اہم نہیں ہے۔ ایسے لوگوں کا پیش نہاد کافی (لچکیلا) ہوتا ہے اور ان میں وسعت پذیر ہونے کی کافی صلاحیت ہوتی ہے۔ قدیم اور جدید طرز تعلیم کے محض بہترین ماخذ ایسی قدیم طریقہ تعلیم کے پیداوار ہوتے ہیں۔ مزید برآں ندوہ کے بعض افراد ایسے ہیں جو پروفیسر شفیع کے عقیدہ کی تکذیب کرتے ہیں۔

میں یہاں ایک بات اور عرض کرنا چاہتا ہوں آپ ندوہ اور دیوبند کے لوگوں کو انٹرمیڈیٹ کے معیار تک پہونچانا چاہتے ہیں۔ میں چاہتا ہوں کہ وہ یونیورسٹی انٹرمیڈیٹ امتحان پاس کرنے پر مجبور کیے جائیں۔ یہاں وہ سوائے انگریزی کے کوئی دوسری زبان نہ اختیار کر سکیں گے۔ دوسرے مضامین وہ حسب ذیل مضامین سے انتخاب کر سکیں گے۔

(الف) علوم طبعی۔

(ب) ریاضیات۔

(ج) فلسفہ۔

(د) اقتصادیات۔

چونکہ ان کو انگریزی کی تعلیم محض کام چلانے کے مطابق حاصل کرنی ہوگی میں یونیورسٹی کے اعلیٰ امتحانات ام۔ اے اور بی۔ اے سے انگریزی کو بالکل حذف کر دینا چاہتا ہوں اور امتحانات میں ان کو صرف سائنس اور فلسفہ کے مضامین لینے کی ضرورت ہوگی۔ ابھی میں اس امر کے متعلق توجہ نہیں کر سکا ہوں کہ آیا ان کو بی۔ اے اور ام۔ اے کے امتحانات پاس کرنا ضروری ہوں گے۔ اس امر کے متعلق دلائل پیش کئے جا سکتے ہیں اگر یہ طے ہو کہ ان کو یونیورسٹی کے امتحانات بی۔ اے یا ام۔ اے پاس کرنا نہ پڑیں گے تو یہ ظاہر ہے کہ ان کو بمقابلہ دیگر طلبا کے جن کو امتحان پاس کرنا ہے زیادہ وسیع پیمانہ پر مطالعہ کرنے کا موقع ملے گا۔ مگر اس حالت میں ان لوگوں کی علمی کارکردگی پر یونیورسٹی کو خاص طور پر نگران رہنا پڑے گا۔

علم الانساب

"ترکی کے مشہور ادیب اور شاعر خلیل کے ایک استفسار کے جواب میں علامہ مرحوم نے یہ خط لکھا جس کا موضوع ترکی یونیورسٹی میں علم الانساب کا موضوع ہے"

مائی ڈیر خالد خلیل

میں آپ کو یہ خط سید سجاد (مسلم یونیورسٹی علی گڑھ) کے مکتوب کے جواب میں

لکھ رہا ہوں جنھوں نے کچھ عرصہ ہوا آپ کا خط یہاں اخبارات میں شائع کرایا اور خصوصاً مجھ سے ایسی تجاویز طلب کیں جو آپ کے معلمانہ مساعی و مشاغل میں معین ہوسکیں۔ میرے نزدیک قسطنطنیہ یونیورسٹی کے ادارۂ دینیات نے یہ نہایت دانشمندانہ کام کیا ہے۔ اگر اسلامی علم الانساب کا کام باقاعدہ طور پر کیا گیا تو اغلبًا اس سے ایسے اکتشافات بروئے کار آئیں گے جن سے دنیائے اسلام کی بابت ترکوں کا دائرہ نظر وسیع تر ہو جائے گا اور اس طور پر ممکن ہے نوخیز نسل کا ذہنی اور روحانی نصب العین محکم تر ہو جائے علاوہ ازیں اس قسم کی تحقیقات سے انسانی علوم کے سرمایہ میں اضافہ ہوگا اور ممکن ہے نسلی خصوصیتوں کی تہ میں وحدت روح کے ایسے سامان دریافت ہوسکیں جن کا اندازہ سطحی مشاہدہ سے بمشکل لگایا جا سکتا ہے۔ ممکن ہے اس سے یہ حقیقت بھی برافگندہ نقاب ہوسکے کہ ایشیا کی سیرت کی تشکیل میں جس کا راز اب تک نہیں معلوم کیا جا سکا ہے۔ عہتم بالشان تاتاری نسل کی بعض اہم ترشاخیں کارفرما رہی ہوں۔ جو کام آپ کے پیش نظر ہے اس کے امکانات بے پایاں ہیں اور مجھے یقین ہے کہ آپ اپنے خطبات علمی سے انسانیت، اسلام اور اپنے ملک و ملت کی زبردست خدمت انجام دیں گے۔ اور کم ازکم دس سال کی مستقل سعی و محنت کے بعد آپ ملل اسلام اور ان لوگوں کے لیے جو بطریق مختلف ان (ملل) سے دلچسپی رکھتے ہیں ایک کلیتہً جدید نقطہ نظر مہیا کرسکیں گے۔

(۱) میں پہلے ایک عام تجویز پیش کرونگا۔ آپ کو ادارۂ دینیات کو مشورہ دینا چاہیئے کہ جتنی کتابیں (تاریخ یا اور قسم کی) یوربین اور اسلامی زبانوں میں

مختلف ممالک کے مسلمانوں کے متعلق لکھی گئی ہیں وہ ان سب کو فراہم کرے یورپین کتابوں میں سے اکثر بلا شبہ خاص اغراض کو مدنظر رکھکر تصنیف کی گئی ہیں (مثلاً تبلیغی، سیاسی، تجارتی وغیرہ) تاہم ان کتابوں میں کہیں کہیں آپ کو اپنے مضمون سے متعلق نہایت مفید معلومات ملیں گی۔ مثلاً مارشل کی "اسلام چین میں" ایک مشنری نے مشنری اغراض کے لیے لکھی ہے۔ بایں ہمہ اس کتاب کے بعض حصوں کے مطالعہ سے چینی مسلمانوں کے موجودہ نصب العین، انکی تحریکوں اور آرزوؤں کا پتہ لگتا ہے۔ مصنف نے ان کی اصلیت کے متنازعہ فیہ مسئلہ، ان کی موجودہ آبادی، ان کے معابد اور ان کے ادبیات کی نوعیت سے بھی بحث کی ہے ایک دوسری مثال سٹوررڈ کی تصنیف "جدید دنیائے اسلام" ہے یہ ان کتابوں میں سے ہے جو جنگ عظیم کے بعد ضبط تحریر میں آئی ہیں۔ اور اس کے مصنف کا مقصد (جو اینگلو سیکسن نسل کی برتری کا قایل معلوم ہوتا ہے) محض ایک طور کی سیاسی اشتہار بازی ہے۔ تاہم یہ ایک مفید کتاب ہے۔ کیونکہ یہ یورپین زبانوں میں لکھی ہوئی ان کتابوں کے بے شمار حوالے دیتی گئی ہے جو اسلام اور ملل اسلامیہ پر لکھی گئی ہیں۔ اس کے علاوہ وہ کتابیں ہیں جن کو سیاحوں یا حکومت ہائے یورپ کے ان سیاسی نمائندوں نے فرداً فرداً بعض اسلامی ممالک پر لکھی ہیں جہاں وہ متعین تھے مثلاً برٹن اور فلبی (عرب) گوبنو (فارس) اور ولیمبری (وسط ایشیا) یہ وہی ولیمبری ہے جس نے مرحوم سلطان عبدالحمید کو بتایا تھا کہ اسلام کے حلقہ بگوش ہونے سے قبل ترک ایک اپنے مخصوص رسم الخط کے مالک تھے یہ سب کتابیں جمع کرنی چاہئیں۔

اور اپنے خطبات کی ترتیب و تیاری میں آپ کو ان سے مدد لینی چاہیئے پیسر لوزک اینڈ کمپنی برٹش میوزیم لندن سے مراسلت کیجئے۔ ان کی فہرست کتب سے آپ کو معلوم ہوگا کہ یورپین مستشرقین نے اسلامی تمدن پر کتنا زبردست ذخیرہ فراہم کیا ہے۔ اس سلسلہ میں آپ کالائبزگ (جرمنی) کے پروفیسر ڈاکٹر فشر سے مراسلت کرنا بھی فائدہ سے خالی نہ ہوگا۔ میرا خیال ہے وہ آپ کے مضمون کے متعلق قیمتی مشورہ دے سکیں گے۔ اگر آپ خود ان سے واقف نہیں ہیں تو خط میں میرا حوالہ دیدیجئے گا۔ اسی سلسلہ میں ڈاکٹر زویمر کا بھی نام لونگا جو قاہرہ میں ایک امریکن مشنری ہیں وہ اسلام کی مخالفت میں ایک مذہبی رسالہ (مسلم ورلڈ ؟) کی ادارت بھی کرتے ہیں، لیکن انھوں نے متعدد کتابوں اور مضامین کی صورت میں ملل اسلامی پر بہت کچھ لکھا ہے۔ گذشتہ سال وہ لاہور آئے تھے اور انھوں نے جرمن میں مجھے ایک کتاب دکھائی تھی جس میں اسلام اور ملل اسلام پر جو کتابیں لکھی گئی ہیں اُن کے عنوانات درج تھے۔ میں اس کے مصنف کا نام بھول گیا مگر یہ آسانی سے دریافت ہوسکتا ہے اگر آپ ڈاکٹر زویمر کو لکھیں تو وہ آپ کو بتا دیں گے۔ یہ کتاب حال ہی میں شایع ہوئی ہے۔ اور اس سے اغلباً آپ کو ایسی کتابوں کے نام ملیں گے جو آپ کے مضمون سے متعلق ہیں۔
پروفیسر ہارونز (فرینکورٹ، جرمنی) سے بھی مشورہ کیا جاسکتا ہے۔

(۲) تصریحاً میں مشورہ دونگا کہ انسائیکلوپیڈیا آف اسلام مستقل طور پر پیش نظر رہے۔ اس میں آپ کو اسلامی ممالک مثلاً افغانستان، بلوچستان، کشمیر وغیرہ پر اور ان کی نسلی و نسبی خصوصیتوں پر مضمون ملیں گے فارس کے

متعلق ہیں۔

Memoir Sir, L. Ethnographie
De La Perse
Nicolas De Khanek off (Foris 1866)

کے مطالعہ کا مشورہ دونگا۔ یہ کسی قدر پرانی کتاب ہے مگر اس سے آپ کو اپنے کام کی نوعیت اور ترتیب کا ایک عام اندازہ ہو جائے گا۔

(۳) جہاں تک آپ کے خطبات کی ترتیب کا تعلق ہے۔ میں حسب ذیل مشورے دینا چاہتا ہوں۔ شروع میں دو ایک خطبے ہوں جن میں حسب ذیل امور پر بحث ہو۔

(الف) علم وظائف الاعضاء کے نقطہ نظر سے نسل کی حیثیت۔

(ب) وہ اسباب جن سے نسلوں کی تفریق پیدا ہوئی۔

(ج) کیا مذہب ایک نسل ساز عنصر ہے؟ بذاتہ میں محسوس کرتا ہوں کہ ہے۔ تفریق لسانی کے باوجود کیا عالم اسلام کی ادبیات ایک مشترک پیش نہاد کی حامل ہیں؟ بحیثیت مجموعی میرا خیال ہے کہ ایسا ہے۔

(د) اسلامی نسلوں کا ایک سرسری جائزہ۔

(۱) سامی۔

(ل) عرب۔

(ب) افغانی اور کشمیری (کیا یہ عبرانی ہیں؟)

(۲) آریائی۔

(ل) ایرانی۔

(ب) ہندی مسلمان۔ یہ مخلوط النسل ہیں۔ آریائی عنصر غالب ہے۔ جاٹ اور راجپوت، جیسا کہ بعض مصنفین کا خیال ہے۔ شاید تاتاری ہیں۔

(۳) تاتاری۔

(ا) وسط ایشیا کے تاتاری۔

(ب) منگولین (کاشغری اور تبتی)

(ج) چینی مسلمان۔

(د) عثمانی ترک۔

(۴) حبشی اور بربری۔

(۵) علم الانساب کے اغراض و مقاصد۔

(۴) میری رائے ہے کہ مثال کے طور پر افغانوں پر خطبات کا ایک سلسلہ شروع کیا جائے۔

خطبۂ اوّل

افغان۔ افغانستان میں نسلوں کا خلط ملط۔ فارسی بولنے والے افغان اور پشتو بولنے والے افغان۔ کیا پٹھان۔ اور افغان میں کوئی چیز مابہ الامتیاز ہے؟ کیا افغانی عبرانی ہیں؟ اپنی اصلیت کے متعلق ان کی اپنی روایات۔ کیا پشتو زبان میں عبرانی الفاظ ملتے ہیں۔ کیا وہ ان یہودیوں کے خلاف ہیں جن کو ایرانی کسریٰ نے اسیرین کی غلامی سے نجات دلائی تھی۔ جدید افغانستان کے بڑے قبائل۔ اُن کی تخمینی آبادی۔

خطبۂ دوم۔

افغانوں کے اسلام لانے کے زمانہ سے ان کی سیاسی تاریخ پر سرسری تبصرہ

خطبہ سوم۔

افغانوں کو متحد کرنے کی جد و جہد۔

(ا) مذہبی پیر روشن اور ان کے اخلاف۔

(ب) سیاسی جنوا افغان۔ شیر شاہ سوری جس نے افغانان ہند کو متحد اور عارضی طور پر حکومت مغلیہ کو برطرف کر دیا تھا۔ افغانوں کو متحد کر دینے کے متعلق اس کے مخصوص خیالات تھے اور اس نے قبیلہ وارناموں کو نظر انداز کر دیا تھا۔ اس کی تگ و دو کا صرف ہندوستان تک محدود ہونا۔

(ج) خوشحال خاں کھٹک۔ سرحدی افغانوں کا زبردست سپاہی شاعر جس نے ہندوستان کے مغلوں کے خلاف افغان قبیلوں کو متحد کرنا چاہا تھا۔ اس کا خیال تھا کہ افغان عبرانی النسل تھے۔ اس نے بالآخر شہنشاہ اورنگ زیب سے شکست کھائی اور کسی ہندی قلعہ میں قید کر دیا گیا۔ افغانوں کا شاید اوّلین قومی شاعر تھا۔

(د) احمد شاہ ابدالی۔

(ہ) مرحوم امیر عبدالرحمٰن خاں۔ موجودہ امیر اور ان کی افغانوں میں قومی تشخص پیدا کرنے کی جد و جہد۔

خطبۂ چہارم۔

افغانوں کے فضائل ان کا رسوم اور مجالس۔

خطبۂ پنجم۔

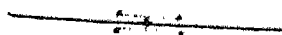
موجودہ افغانی تمدن۔ ان کی قدیم اور جدید صنعت وصناعت۔ ان کی ادبیات۔ ان کی آرزوؤں اور حوصلہ مندیوں کی ترجمان کی حیثیت سے۔

خطبۂ ششم۔

افغانی نسل کا مستقبل۔

(۵) آخر میں ایک نہایت اہم تجویز پیش کرنا چاہتا ہوں۔ گو اس کا تعلق اس خط کے مضمون سے نہیں ہے ادارۂ دینیات کو چاہیئے کہ دینیات کی ایک پروفیسرشپ قائم کرے جس پر کسی ایسے شخص کو متعین کیا جائے جس نے اسلامی دینیات اور جدید یورپین فکر و تصور کا مطالعہ کیا ہو تاکہ وہ مسلم دینیات کو افکار جدیدہ کا ہمدوش بنا سکے۔ قدیم اسلامی دینیات کے (جس کا ماخذ زیادہ تر یونانی حکمت وفکر تھا) تار و پود بکھر چکے ہیں۔ اب وقت آگیا ہے کہ اس کی شیرازہ بندی کی جائے۔ ترکی کو چاہیئے کہ جس طور پر وہ اور معاملات میں پیش قدمی کر رہی ہے اس معاملہ میں بھی پیش قدمی کرے یورپ نے عقل والہام کو ہم آہنگ بنانا ہم سے سیکھا ہے۔ وہ اپنے دینیات کو موجود فلسفہ کی روشنی میں از سر نو تعمیر کرنے میں ہم سے بہت آگے نکل گیا ہے۔ اسلام جو عیسائیت سے کہیں زیادہ سادہ اور عقلی مذہب ہے۔ اس شعبہ میں کیوں بے حس وحرکت رہے ادارۂ دینیات کو ایک جدید علم کلام کی طرح ڈالنی چاہیئے۔ اور ترکی کی نوخیز نسل کو جمہوریورپ کی لامذہبیت سے محفوظ ومصئون کر لینا چاہیئے

مذہب قوم میں ایک متوازن سیرت پیدا کرتا ہے۔ جو حیات ملی کے

مختلف پہلوؤں کے لیے بیش بہا ترین سرمایہ کی حیثیت رکھتا ہے بحیثیت مجموعی یورپ نے اپنے باشندوں کی تعلیم و تربیت میں سے مذہب کا عنصر حذف کر دیا ہے۔ اور کوئی نہیں بتا سکتا اس کی اس بے لگام "انسانیت" کا کیا حشر ہوگا۔ شاید ایک نئی جنگ کی شکل میں وہ اپنی ہلاکت کا باعث خود ہو۔

ڈاکٹر میر ولی الدین
ایم۔اے۔ پی۔ایچ۔ڈی (لنڈن)
پروفیسر فلسفہ، جامعہ عثمانیہ

مسلمان کی زندگی اور اقبال

"بتاؤں تجھ کو مسلماں کی زندگی کیا ہے
یہ ہے نہایت اندیشہ و کمال جنوں
حقائق ابدی پر اساس ہے اس کی
یہ زندگی ہے نہیں ہے طلسم افلاطوں"
(اقبال)

مسلمان کی زندگی اقبال کی نگاہ میں "نہایت اندیشہ" و "کمال جنوں" ہے! "اندیشہ" نام ہے فعلیت عقل کا اور "جنوں" نام ہے "شدت محبت" کا۔ مومن کو حق تعالیٰ سے شدید محبت ہوتی ہے۔ الذین امنوا اشد حبا للہ اور جب اس کی عقل حب الٰہی کے نور سے اپنی شمع کو روشن کر لیتی ہے تو اس کی فعلیت کے نتیجہ کے طور پر "نہایت اندیشہ" کا ثمر حاصل ہوتا ہے[1] کیونکہ اور مسلمان

---

[1] پیدا ہے فقط حلقۂ ارباب جنوں میں
وہ عقل کہ پا جاتی ہے شعلے کو شرر سے

کی زندگی کا تار و پود ہی اندیشہ و جنوں ہوتے ہیں! ہمیں اس زندگی پر ایک غائر نظر ڈالنی ہے اور اس کے اجزائے ترکیبی کی تحلیل کرنی ہے تاکہ وضاحت کے ساتھ معلوم ہو جائے کہ نہایت اندیشہ کے عناصر کون سے ہیں اور "کمال جنوں" کے اجزا کون سے؟ ع

ہشدار کہ رہ خود بخود گم نہ کنی!

(۱) کمال جنوں | جنون نام ہے عشق کا اور عشق اقبال کی اصطلاح میں اس کے سوا کچھ نہیں کہ لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ کو بے دلیل و بے برہان "از روئے جان" ایسا ماننا کہ جسم خاکی سے بوئے جان آنے لگے۔[1]

عاشقی توحید را بر دل زدن   وانگہے خود را بہ ہر مشکل زدن!

"عاشق"، "اللہ مست" "وخودگزیں" "اپنے دیوانہ پن" و "جنون" کی شدت میں 'یقین' و 'عزم' کے ساتھ اللہ ہی کو الہ مانتا ہے اور غیر اللہ کی الوہیت سے اپنے دل کو خالی کر لیتا ہے؛ اس کے لیے صرف اللہ ہی الہ ہیں، اس کے الہ صرف اللہ ہی ہیں؛ وہ تمام پیغمبروں کے اس متفقہ پیام کو کہ "یا قوم اعبدوا اللہ ما لکم من الہٍ غیرہ"[2] یہ کہتے ہوئے

---

[1] لا الہ بگو از روئے جاں   تا ز اندام تو آید بوئے جان

[2] اے قوم تم اللہ ہی کی عبادت کرو کہ اس کے سوا تمہارا کوئی اللہ یا معبود نہیں۔

ع خرد نے کہہ بھی دیا لا الہ تو کیا حاصل   دل و نگاہ مسلماں نہیں تو کچھ بھی نہیں

بہ پیچ و تابِ خرد گرچہ لذتِ دگر است
یقینِ سادہ دلاں بہ زنکتہائے دقیق؛

بے دلیل و برہان دل سے ماننا اور زبان سے اس کا اقرار کرنا ہے!
اس کا یہ یقینی نتیجہ ہے حق تعالیٰ سے شدتِ حب کا 'عشق کا' اور عشق کے
فرمان پر وہ اپنی جانِ شیریں سے بھی دریغ نہیں کرتا۔

عشق اگر فرماں دہد از جانِ شیریں ہم گزر
عشق محبوب است و مقصود است و جاں مقصود نیست (اقبال)

حق تعالیٰ کو 'الٰہ' ماننے کے جانتے ہو کہ کیا معنی ہیں؟ الٰہ اسم صفت ہے
اور اس کے معنی باجماعِ اہلِ علم معبود و رب کے ہیں اور قرآن مبین کی آیات،
اس امر پر دلیل ہیں۔ وھو الذی فی السماء الٰہ و فی الارض الٰہ" یعنی
وہی ذاتِ پاک آسمان و زمین کی معبود ہے؛ ام الٰہ غیر اللہ، سبحان
اللہ عما یشرکون۔ یعنی کیا اللہ کے سوا ان کا کوئی معبود ہے؟ جب
حق تعالیٰ ہی معبود و رب ہیں تو مومن ذلت و فقر کی نسبت صرف حق تعالیٰ ہی سے
جوڑتا ہے، ان ہی سے نفع ضرر کی توقع رکھتا ہے، یہی ہے عبادت کا مفہوم!
عبادت نام ہے غایت تذلل کا یعنی نہایت درجہ کی خاکساری و نیاز مندی کا'
اظہارِ ذلت کا! میرا یہ سر اگر جھک سکتا ہے تو بس میرے خالق، میرے مربی'
میرے مالک و حاکم میرے معبود ہی کے آگے جھک سکتا ہے اور غیر کے سامنے
ہرگز نہیں جھک سکتا۔ ؎

ماسوی اللہ را مسلماں بندہ نیست
پیشِ فرعونے سرش افگندہ نیست (اقبال)

حق تعالیٰ کے آگے اظہار ذلت کی وجہ کیا ہے؟ میں فقیر ہوں، محتاج ہوں، میرا معبود غنی ہے قوت و اقتدار سے متصف ہے، علم و حکمت سے موصوف ہے، رب ہے، پالنے والا ہے، معین ہے، مستعان ہے، استعانت ہی کی خاطر میں اس کے سامنے اظہار فقر و عبودیت کر رہا ہوں اور جانتا ہوں سارا عالم فقیر ہے، مربوب ہے اور میرا معبود ہی غنی و حمید ہے رب ہے، میں اس کا فقیر ہو کر سارے عالم سے غنی ہوں، میرا یہ احساس کہ میں اس شہنشاہ کا دریوزہ گر ہوں جس کے دریوزہ گر سارے شاہ و گدا ہیں۔ میرے "کاسہ دریوزہ" کو "جام جسم" کر دیتا ہے[1] اور سارے عالم سے بے نیاز! سے

مرد حق ایست بے نیاز از ہر مقام	نے غلام او را نہ او کس را غلام
بندۂ حق مرد آزاد است و بس	ملک و آئینش خدا داد است و بس!
رسم و راہ و دین و آئینش ز حق	زشت و خوب و تلخ و نوشینش ز حق

(اقبال)

میں کفیٰ باللہ وکیلا کہہ کر عبادت و استعانت کے نقطۂ نظر سے ماسوی اللہ سے کٹ جاتا ہوں اور ذل و انقیاد کی نسبت، بندگی و عبودیت کا رشتہ صرف اللہ ہی سے جوڑ لیتا ہوں، اب کائنات کی بڑی سے بڑی قوت بھی میرے لیے نہ امیدوں کا مرکز بن سکتی ہے اور نہ خوف و ہراس کا سبب، ان سب کا فقر، ان سب کی ذلت و بیچارگی و بے بسی میری نظروں میں ہویدا

---

[1] چوں مقام عبدہٗ محکم شود — کاسہ دریوزہ جام جسم شود

وآشکارا ہو جاتی ہے ؎

مردِ حر محکم ز وردِ لاتخف | ما بمیداں سر بجیب او سر بکف
مردِ حر از لا الٰہ روشن ضمیر | می نہ گردد بندۂ سلطان و میر
پائے خود را آں جہاں محکم نہد | نبض رہ از سوز او بر می جہد
جانِ او پائندہ تر گردد زموت | بانگ تکبیرش بروں از حرف صوت

(اقبال)

نہایت جنون یا عشق یا توحید الوہیت کا پہلا حکم توحید معبودیت ہے جس کی رو سے حق تعالیٰ ہی مالک و حاکم قرار پاتے ہیں اور مستحق بندگی و عبادت ٹھہرتے ہیں، ہمارا سر حقیقی مالک و حاکم ہی کے سامنے بکمال عجز و عبودیت جھکتا ہے جس کے آگے ساری کائنات بفحوائے 'اتی الرحمن عبدا' سرنگوں ہے اور دوسرا حکم توحید ربوبیت ہے جس کی رو سے حقیقی فاعل حق تعالیٰ ہی قرار پاتے ہیں؛ وہی خالق ہیں، وہی نافع و ضار ہیں، وہی غنی کرتے ہیں اور وہی فقیر کرتے ہیں وانہ ھو اغنیٰ و اقنیٰ وہی رلاتے اور ہنساتے ہیں وانہ ھو اضحک و ابکیٰ، ہمارا ہاتھ ان ہی کے آگے دراز ہوتا ہے اور ان ہی سے ہم مدد و اعانت کے لیے درخواست کرتے ہیں! غنی کی فقیری ہمیں ساری کائنات سے بے نیاز اور غنی کردیتی ہے! یا بقول اقبال ہمیں "فقر غیور" سے مالامال کر دیتی ہے!

یہ ایک سجدہ جسے تو گراں سمجھتا ہے
ہزار سجدے سے دیتا ہے آدمی کو نجات (اقبال)

حق تعالیٰ کی معبودیت و ربوبیت پر یہ یقین، یہ ایمان مومن کے قلب کی گہرائیوں میں متمکن ہوتا ہے، اس کے تحت الشعور نفس میں جاگزیں ہوتا ہے رگوں میں خون کی طرح دوڑتا رہتا ہے۔ علم الیقین کے درجے سے گزر کر عشق کے باعث حق الیقین کے درجہ تک پہنچ جاتا ہے اور ہم میں ایسی شخصیت کی تخلیق کرتا ہے جس کا مقابلہ کائنات کی کوئی قوت نہیں کر سکتی۔ وہ محض شخصیت Personality نہیں۔ قانونِ الٰہی Principls ہوتا ہے۔

اسی لیے اقبال لا الٰہ الا اللہ کو "نقطۂ دادرِ عالم" اور "انتہائے کارِ عالم"[1] ٹھیراتے ہیں اور وجد انگیز الفاظ میں اس کو ملتِ بیضا کی جان قرار دیتے ہیں۔

ملتِ بیضا تن و جاں لا الٰہ　　ساز ما را پردہ گرداں لا الٰہ

لا الٰہ سرمایۂ اسرارِ ما　　پردہ بند از شعلۂ افکارِ ما

حرفش از لب چوں بدل آید ہمی　　زندگی را قوت افزاید ہمی!

(اقبال)

اور عاشق مجنوں کی زندگی کا واحد مقصود اسی کلمہ کا نشر و تبلیغ ہے جس کو پیش کر کے اس کے محبوب نے کفار مکہ سے کہا تھا کہ اگر تم اس کلمہ کا اقرار کر لو تو تمام عرب تمہارا مطیع ہو جائے اور سارا عجم تمہاری خدمت گزاری کرنے لگے۔

صد نوا داری چو خوں در تن رواں　　خیز و مضرابے بہ تارِ او رساں

زانکہ در تکبیر راز بودِ تست　　حفظ و نشر لا الٰہ مقصودِ تست

---

[1] نقطۂ ادوارِ عالم لا الٰہ　　انتہائے کارِ عالم لا الٰہ

گر مسلمانی بنیا سائی دمی | تا نہ خیزد بانگِ حق از عالمی
از علوم اُسیئے پیغام دہ! | نکتہ سنجاں را صلائے عام دہ

"اعماق حیات" یا قلب کی گہرائیوں میں "توحید" کے اُتر جانے کے بعد یا بقول اقبال عشق کا رنگ چڑھ جانے کے بعد اب مسلمان (مومن جانباز) خود کو مشکلاتِ حیات میں گرفتار کرتا ہے، "بار فرائض" کو سر پہ اٹھاتا ہے۔ "مہ و پرویں کی تسخیر" کے لیے۔ "زنجیری آئین" اختیار کرتا ہے، اللہ اور رسول کی اطاعت اختیار کرتا ہے اور نفس و ہوی کی اطاعت کو ترک کرتا ہے۔ یہ جنون کا دوسرا جزو ہے! بے دلیل و بے برہان "از روئے جان" علمِ حق کی، جس کی تفصیل قرآن مبین اور سنتِ رسول میں دی گئی ہے اور جس کا دوسرا نام "شرع" ہے، اتباع اختیار کرتا ہے۔ اتباعِ حق و اتباعِ رسول ہی کا نام اتباع شریعت ہے۔ یہ علم اللہ کا استعمال ہے اور علم نفس یا ہوی کا ترک کرنا ہے۔ ہوی یا خواہشاتِ نفسی کی اتباع ضلالت و ہلاکت کا باعث ہوتی ہے لو تتبع الھوی فیضلك عن سبیل اللہ (پ ۲۳ ع ۱۱) و اتبع ھوٰہ فاتردی (پ ۱۶ ع ۱۰) جس نے ہوی کو اپنا الہ بنایا یعنی اس کی پیروی کے باوجود اپنے علم کی بے پایاں وسعت کے وہ گمراہ ہوا۔ افرءیت من اتخذ الٰھہ ھوٰہ واضلّہ اللہ علیٰ علم (پ ۲۵ ع ۱۹) اسی لیے اقبال علمِ حق کے استعمال پر زور دیتے ہیں جو ان کے الفاظ میں "شریعت کے سوا کچھ نہیں" ؎

اصلِ سنت جز محبت ہیچ نیست | علم حق غیر از شریعت ہیچ نیست

با تو گویم سِرِّ اسلام است شرع | شرع آغاز است و انجام است شرع!

اس شرع مبین کی پابندی اور اتباع مسلمان کی زندگی ہیں "کمال جنوں" یا "شدتِ حب" کا نتیجہ ہے محبت و عشق و جنوں ہی پر اس کی اساس ہے۔ ع اصل سنت جز محبت ہیچ نیست

اس کی تاکید صاحب جنوں اقبال سے سنو۔ ؎

غنچۂ از شاخسارِ مصطفٰے | گل شو از بادِ بہارِ مصطفٰے
از بہارش رنگ و بو باید گرفت | بہرۂ از خلقِ او باید گرفت
فطرتِ مسلم سراپا شفقت است | در جہاں دست و زبانش رحمت است
آنکہ مہتاب از سر انگشتش دو نیم | رحمت او عام است و اخلاقش عظیم
از مقام او اگر دور ایستی | از میان معشر ما نیستی!

نژادِ نو کے "روشن دماغ" مسلمان زادہ کو جو اقبال کی نظر میں "سراپا تجلی افرنگ[۱]" ہے، اور جو "وہاں کے عمارت گروں" کی محض ایک "تعمیر[۲]" ہے یا جو "بیگانہ زخود و مست فرنگ[۳]" ہے جو خود "ظلمت آباد" ہے اور جس کا "ضمیر بے چراغ" ہے، مخاطب کرکے اس سلسلہ میں اقبال نے خوب تہدید کی ہے اولاً فلسفیوں اور شاعروں اور لکیر کے فقیر دنیا پرست فقیہوں سے اس کو

۱؎ ایں مسلماں زادۂ روشن دماغ | ظلمت آباد ضمیرش بے چراغ

۲؎ تیرا وجود سراپا تجلی افرنگ | کہ تو وہاں کے عمارت گروں کی ہے تعمیر

۳؎ ایں بیگانہ زخود ایں مست فرنگ | نان جو می خواہد از دست فرنگ

توڑتے ہیں کیونکہ ان کی باتوں ہیں " لذتِ نظر " نہیں ملتی، وجدان کی شاہانہ بدآت نہیں ملتی، یافت وتحقیق کی چاشنی نہیں ملتی ؎

گزرا ز اینکہ ندید است وجز خبر ندہد | سخن دراز کند و لذتِ نظر ندہد
شنیدہ ام سخنِ شاعر و فقیہہ و حکیم | اگرچہ نخل بلند است برگ و بر ندہد

پھر اس کی غیرت دینی کو ابھارتے ہیں، اس کو خواب ادعا سے جگاتے ہیں، اس کے جذبہ حریت کو اپیل کرتے ہیں، " علم غیر و فکر غیر کی غلامی سے اس کو شرم دلاتے ہیں، اس کی ' عینیت " و ماہیت کو یاد دلاتے ہیں، اس کے خودی کے احساس کو بیدار کرتے ہیں، ان کے الفاظ سے ان مسلمان زادوں میں بھی جن میں " عشق کی آگ " بجھ چکی ہے اور جو " راکھ کا ڈھیر " بن چکے ہیں[۱]، دینی حمیت کی چنگاریاں بھڑک اٹھتی ہیں۔ فرماتے ہیں ؎

علم غیر آموختی اندوختی | روئے خویش از غازہ اش افروختی
ارجمندی از شعارش می بری | من ندانم تو توی یا دیگری
عقل تو زنجیری افکار غیر | در گلوئے تو نفس از تار غیر
بر زبانت گفتگو ہا مستعار | در دل تو آرزو ہا مستعار
قمریانت را نوا ہا خواستہ | سرو ہایت را قبا ہا خواستہ
بادہ می گیری بجام از دیگراں | جام ہم گیری بوام از دیگراں

---

[۱] بجھی عشق کی آگ اندھیر ہے
مسلمان نہیں راکھ کا ڈھیر ہے

آفتابؔ استی یکے در خود نگر | از نجوم دیگراں تابے مخر
تا کجا طوف چراغ محفلے | ز آتش خود سوز اگر داری دلے!

یعنی کفار و مشرکین کے ان علوم کو جو ابطال حق و احقاق باطل کرتے ہیں تو نے شوق سے سیکھا اور اپنے قلب میں ان کو ذخیرہ کر رکھا ہے، ان کا اثر تیرے چہرہ پر نمایاں ہے، اسی آئینہ سے تیرا چہرہ دمک رہا ہے اب تو پہچان نہیں پڑتا کہ تو تو ہے یا کوئی اور! تیری عقل اغیار کے افکار کی قیدی ہے۔ تیرے گلے میں یہ سانس بھی تیرا نہیں غیر ہی کا ہے! تیری زبان پر جو گفتگو جاری ہے وہ بھی غیروں کی زبان میں ہے، تیرے دل میں جو آرزوئیں پیدا ہو رہی ہیں یہ بھی اجنبیوں کی ہیں، ان ہی سے مستعار لی گئی ہیں، تیری اپنی نہیں لیکن تو نے ان کو اپنا بنا لیا ہے! تیرے ساغر میں شراب بھی دوسروں ہی کی ہے بلکہ تیرا ساغر بھی تیرا نہیں دوسروں ہی کا ہے! ذرا اپنی حقیقت کی طرف نظر ڈال تو آفتاب عالمتاب ہے، تجھے دوسروں کے نجوم سے روشنی کو مستعار لینا زیبا نہیں! ؎

تو آئینہ جہاں نمائی | در تست ہمہ جہاں ممثل!
آیات جمال دلربائی | در شان تو گشتہ منزل
اے زبدہ مجمل و مفصل | اے در تو مفصلات مجمل

تیرے قلب میں تو توحید کا جلوہ چاہیئے، تیرے قلب سے غیر اللہ کی معبودیت و ربوبیت فنا ہو جانی چاہیئے اور اللہ ہی کی معبودیت و ربوبیت سے تیرے قلب کو منور ہونا چاہیئے۔ تیرے قدم اتباع سنت مطہرہ میں گامزن ہونے چاہئیں

اسی نورِ عرفان سے تیری زندگی کی ساری ظلمتیں دور ہونی چاہئیں، تو حق تعالےٰ ہی کے نور میں منقطع ہو کر رہ۔ اسی قلعہ میں محصون رہ، یہ وہ نور ہدایت ہے جس کو عقل از خود حاصل نہیں کر سکتی۔ ان ھدی اللہ ھو الھدیٰ!

دل زغیر اللہ بہ پرداز اے جواں
این جہان کہنہ در باز اے جواں!
تا کجا بے غیرت دیں زیستن؟
اے مسلماں مردن است این زیستن!
مرد حق باز آفریند خویش را
جز بہ نور حق بہ بیند خویش را
بر عیار مصطفیٰ خود را زند
تا جہانے دیگرے پیدا کند

(اقبال)

بس دین کا خلاصہ یہی ہے توحید و اتباع شریعت و اجتناب از وقوع در بہا وسے بدعت، ان کی اصل محبت، عشق یا جنوں کے سوا کچھ نہیں، مسلمان کی زندگی میں "کمال جنوں" کے عناصر یہی ہیں اور بس۔

بے غم عشق تو صد حیف ز عمرے کہ گزشت
پیش ازیں کاش گرفتار غمت می بودم

(لا اعلم)

(۲) نہایت اندیشہ

مسلمان کی زندگی کا دوسرا اہم جزو اندیشہ یا تفکر و تامل ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ تفکر تابع ہوگا وحی الٰہی کا اسی نور کی ہدایت میں اس کے قدم اٹھیں گے۔ اسی لیے اقبال نے خاص طور پر یہ بات صاف کر دی ہے کہ عقل وہی مستند ہے جو "ارباب جنوں" یا اہلِ عشق کی عقل ہے، جس کی ہدایت نور وحی کر رہی ہے ؎

پیدا ہے فقط حلقۂ اربابِ جنوں میں
وہ عقل کہ پا جاتی ہے شعلے کو شرر سے

قرآن کریم میں تامل و تفکر، عبرت و تدبر، نظر و تذکر کی بہت ترغیب آئی ہے اور حدیث میں ایک ساعت کے تفکر کو ساٹھ برس کی عبادت سے بہتر بتایا ہے[1]
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو حکم ہوتا ہے قل انما اعظکم بواحدۃ ان تقوموا للہ مثنیٰ و فرادیٰ ثم تتفکروا (پ ۲۲ ع ۱۲) یعنی آپ ان سے کہئے کہ میں تم کو صرف ایک بات سمجھاتا ہوں وہ یہ کہ تم خدا کے واسطے کھڑے ہو جاؤ، دو دو اور ایک ایک پھر سوچو" حق تعالیٰ متفکرین کی تعریف فرماتے ہیں :۔
ویتفکرون فی خلق السمٰوات والارض ربنا ماخلقت ھذا باطلاً (پ ۴ ع ۱۱) (آسمان و زمین کے پیدا کرنے میں غور و فکر کرتے ہیں کہ اے ہمارے پروردگار آپ نے ان کو لایعنی پیدا نہیں کیا)۔

تفکر، معروف قضایا سے تیسری معرفت کے حاصل کرنے کا نام ہے۔ اگر تم کسی بزرگ سے یہ بات سنو کہ آخرت "اولیٰ بالایثار" قابل ترجیح ہے۔ اور اس کی تصدیق کرکے بغیر حقیقت امر کی بصیرت حاصل کرنے کے ایثار آخرت کے لیے عمل کرنے لگو اور مجرد قول پر اعتماد کرلو تو یہ تقلید ہے عرفان نہیں لیکن اگر یہ پہچان لو کہ چیز "ابقیٰ" ہے یعنی باقی رہنے والی ہے وہ قابل ترجیح ہے اور چونکہ آخرت کی زندگی "ابقیٰ" ہے لہذا وہی قابل ترجیح ہے تو یہ نتیجہ دو معروف

---

[1] ساعۃ خیر من عبادۃ سبعین سنۃ (الدیلمی ورد ی ابوشیخ من حدیث ابوہریرہ رض)

قضایا کو ذہن میں مستحضر کرنے ہی سے حاصل ہوگا، اور منطقیوں کی زبان میں "احضار معرفتین سابقتین" وسیلہ ہوتا ہے معرفتِ ثالث کا اور اسی احضار کو ذہن میں مستحضر کرنے کو "تفکر" اعتبار، تذکر، نظر، تامل یا تدبر کہتے ہیں۔

اسی معنی میں تفکر کنجی ہے انوار کی، آغاز ہے بصیرت کا، جال ہے حصول علوم کا اور آلہ ہے جلب معارف کا! تفکر و تدبر سے کام لینے والے انسان کے لیے ہر شئے آئینۂ عبرت ہے۔

اذا المرء کانت له فکرۃٌ
ففی کل شیء له عبرۃٌ

تفکر کا ثمرہ علوم بھی ہیں اور احوال بھی اور اعمال و افعال بھی لیکن اس کا خاص ثمرہ علم و معرفت ہے۔ جب قلب میں نور معرفت کا دخول ہوتا ہے تو اس کا حال بدل جاتا ہے۔ اسی لیے سقراط علم صحیح پر اس قدر زور دیتا تھا جب قلب کا حال بدلتا ہے تو لازماً اعمال جوارح بھی بدل جاتے ہیں نفسیات کا ایک کلی قانون ہے کہ عمل تابع حال ہوتا ہے اور حال تابع علم اور علم تابع فکر! لہٰذا فکر اصل و مبدء ہے تمام محاسن و خیرات کا!

علماء نفسیات نے اس قانون کو ایک دوسرے طریقہ سے پیش کیا ہے فکر ہی سے مقاصد و غایات کا تعین ہوتا ہے، مقاصد کردار یعنی اعمال و افعال میں

لہ جب انسان کو فکر کا ملکہ حاصل ہوتا ہے تو ہر شئے سے اس کو عبرت حاصل ہوتی ہے۔

ظہور پذیر ہوتے ہیں۔ افعال ہی کی تکرار سے عادت قائم ہوتی ہے۔ عادات کی ترتیب و تنظیم سے سیرت تشکیل پاتی ہے اور سیرت ہی سے ہماری قسمت کا تعین ہوتا ہے۔ جیسی سیرت ویسی قسمت، لہذا جیسے افکار و خیالات ویسی ہی کائنات۔ ع

تو جہانے بر خیالے ہیں رواں (رومی)

انا عند ظن عبدی بی[1]! دیکھو تفکر ہی پر کردار و سیرت کا مدار نظر آتا ہے! لہذا اس کی اہمیت ظاہر ہے! اسی لیے عارف رومی نے فرمایا ہے:

اے برادر تو ہمیں اندیشۂ ما بقی استخوان و ریشۂ

گر گلست اندیشۂ تو گلشنی ور بود خارے تو ہمہ گلخنی!

اقبال مسلمانوں کو کورانہ تقلید سے منع کرتے ہیں اور تفکر و تدبر کی ترغیب دیتے ہیں۔

از مسلماں دیدہ ام تقلید و ظن ہر زماں جانم بلرزد در بدن

امتِ مسلم ز آیات خدا است اصلش از ہنگامۂ قالوا بلیٰ است

از اجل ایں قوم بے پرواستی استوار از نحن نزلنا استی

بلاشبہ زمین و آسمان کی تخلیق میں اور رات دن کے اختلاف میں اہل عقل کے غور و فکر کے لیے بے شمار دلائل اور نشانیاں ہیں:۔

ان فی خلق السمٰوات والارض واختلاف اللیل والنہار

---

[1] رواہ البخاری

لایات لاولی الالباب[1]۔ اس کی تفسیر اقبال یوں کرتے ہیں۔

یہ کائنات چھپاتی نہیں ضمیر اپنا
کہ ذرہ ذرہ میں ہے ذوق آشکارائی
کچھ اور ہی نظر آتا ہے کاروبار جہاں
نگاہِ شوق اگر ہو شریک بینائی

"بینائی" یا نظر و تفکر کے ساتھ وحی الٰہی کی ہدایتوں سے روشن کردہ قلب بھی ہو تو ہر شئے میں جہت حق نظر آنے لگتی ہے۔ دیکھو ہر شئے مخلوق ہے۔ "مسلمان" جس کی زندگی میں اندیشہ و فکر کا عنصر نہایت قوی ہوتا ہے مخلوق کو دیکھکر اپنے ذہن کو خالق کی طرف منتقل کرتا رہتا ہے۔ اس طرح ہر طرف اس کو حق تعالیٰ ہی کا جلوہ نظر آتا ہے اور وہ اینما تولوا فثم وجہ اللہ کی تصدیق کرنے لگتا ہے۔ جب اس کی توجہ شی کی سلبی جہت سے ہٹ کر جہت حق کی طرف مرکوز ہو جاتی ہے تو اس کے قلب میں حق تعالیٰ کی یاد قائم ہو جاتی ہے۔ اس کا معروض فکر اب شئے نہیں حق ہوتا ہے اور ان انوار سے اس کا قلب معمور ہونے لگتا ہے جو وجہ اللہ کی طرف رُخ کرنے سے حاصل ہوتے ہیں فکر و نظر کے اِسی اصول کو پیش نظر رکھکر جامی سامی نے فرمایا تھا۔

گر در دل تو گل گزرد گل باشی ... در بلبل بیقرار بلبل باشی!!
تو جزوی و حق کل است گر روزے چند ... اندیشہ کل پیشہ کنی کل باشی

---

[1] سپ ۱۱۶۔

اِس عقل کو جس کا نتیجہ اِس قسم کا تفکّر یا اندیشہ ہوتا ہے اقبال اس عقل سے ممیز کرتے ہیں جو (Pragmapsic) یا مادی و انساوی خصوصیت سے متصف ہوتی ہے اور جس کا کام زمین سے اپنی خوراک حاصل کرنا ہی ہوتا ہے۔

اول الذکر کو "عقل جہاں بین" قرار دیتے ہیں اور ثانی الذکر "عقل خود بین"
ایک تو گمان و ظن و تخمین میں مبتلا ہے دوسری پردوں کو چاک کرتی ہوئی اپنے منتہیٰ و مقصود تک جا پہنچنے کی کوشش کرتی ہے۔

عقل خود بین دگر و عقل جہاں بین دگر است
بال بلبل دگر و بازوئے شاہیں دگر است

دگر است آنکہ برد دانۂ افتادہ ز خاک
آنکہ گیرد خورشں از دانۂ پرویں دگر است

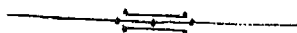
دگر است آنکہ زند سیر چمن مثل نسیم
آنکہ در شد بہ ضمیر گل و نسریں دگر است

دگر است آں سوئے زیر دہ کشادن نظری
ایں سوئے پردہ گمان و ظن و تخمیں دگر است

اے خوش آں عقل کہ پنہائے دو عالم با اوست
نور فرشتہ سوز دل آدم با اوست

یہ عقل سوزِ عشق سے آشنا اور نورِ معرفت سے روشن ہوتی ہے اور

اسی کی فعلیت کا نام اندیشہ و فکر ہے جو مسلمان کی زندگی کا ایک قوی عنصر ہوتا ہے
کمال جنون و نہایت اندیشہ سے جس کی زندگی مالا مال ہوتی ہے اس کا نعرہ
اقبال کی زبان میں یہ ہوتا ہے۔ ؎

مسلمانیم و آزاد از مکانیم
برون از حلقۂ نہ آسمانیم
بما آموختند آں سجدہ کز وے
بہائے ہر خداوندے بدانیم

ڈاکٹر میر ولی الدین

ایم۔ اے۔ پی۔ ایچ۔ ڈی

(لندن) پروفیسر فلسفہ جامعۂ عثمانیہ

اقبال کا فلسفۂ خودی

حامداً و مصلیاً

بخود گم بہر تحقیقِ خودی شو   انا الحق گوے و صدیقِ خودی شو

(اقبال)

بیا بر خویش پیچیدن بیاموز   بناخن سینہ کاویدن بیاموز

اگر خواہی خدا را فاش بینی   خودی را فاش تر دیدن بیاموز

(اقبال)

اس جہانِ رنگ و بو میں کیا کوئی چیز حقیقی کہلائی جا سکتی ہے؟ کیا یہ زمین و آسمان، یہ کاخ و کو حقیقی و واقعی ہیں؟ کیا ان کے وجود میں شک نہیں کیا جا سکتا؟ کیا ان کو حواس کا دھوکہ، واہمہ کا آفریدہ نہیں قرار دیا جا سکتا؟ کیا ان کے

وجود کا علم ہمیں حواس کے ذریعہ نہیں ہوتا؟ کیا حواس ناقابل خطا ہیں؟ کیا ہمیں ان کے التباسات کا تجربہ نہیں؟ کیا دور سے بلند منارے ہمیں مدور نظر نہیں آتے اور ان ہی کا نزدیک سے مشاہدہ کیا جائے تو کیا یہ مربع نہیں پائے جاتے؟ ان مناروں پر یہ عظیم الشان مجسمے دور سے کتنے حقیر و صغیر دکھائی دیتے ہیں! جن لوگوں کے بازو یا کوئی عضو کاٹ دیا جاتا ہے وہ محسوس کرتے ہیں کہ بعض دفعہ اسی مقطوعہ غیر موجود عضو میں درد ہو رہا ہے! ہم اپنے کمرے میں بیٹھے ہوتے ہیں اور ہمیں بازو کے کمرہ میں پاؤں کی چاپ واضح طور پر سنائی دیتی ہے، ہم اٹھ کر دیکھتے ہیں معلوم ہوتا ہے کہ کسی کا پتہ بھی نہیں۔ اور خواب میں تو ہم کیا نہیں دیکھتے اور نہایت وضاحت کے ساتھ دیکھتے ہیں، تاہم یہ مانی ہوئی بات ہے کہ ان کا خارج میں کوئی وجود نہیں ہوتا! کیا یہ ممکن نہیں، خواہ کتنا ہی دور از قیاس کیوں نہ ہو کہ اب بھی میں خواب ہی دیکھ رہا ہوں، یا جس قلم سے بیٹھا لکھ رہا ہوں اس کا اور اس سے لکھنے والے ہاتھ کا خارج میں کوئی وجود نہ ہو، یہ محض فریب و التباس ہو؟ ڈیکارٹ کی رائے تھی کہ بیشک یہ ممکن ہے جس حواس سے ہمیں ایک مرتبہ بھی دھوکا ہوا ہو، ان پر کلی اعتماد اور کامل بھروسہ عقل کا تقاضا نہیں۔ اس سے پہلے امام غزالیؒ نے بھی اس فلسفیانہ شک کو جائز قرار دیا تھا، اقبال بھی ان ہی کی اتباع میں اس امکان کے قائل نظر آتے ہیں۔

تو ایں گفتن جہاں رنگ و بو نیست	زمین و آسمان و کاخ و کو نیست!
تو ایں گفتن کہ خوابے یا فسونے است	حجاب چہرۂ آں بے چگونے است!
تو ایں گفتن ہمہ نیرنگ ہوش است	فریب پردہ ہائے چشم و گوش است!

(گلشن راز جدید)

دیکھو ہر خارجی شئی کی حقیقت کا یہاں اِنکار نہیں کیا جا رہا ہے بلکہ اس پر محض شک! انسان اور انسان کا علم محدود ہے، مقید ہے! اس کو اس امر کا کس طرح یقین ہو سکتا ہے کہ اس کو اپنے کامل ترین اذعان کی حالت میں بھی دہوکہ نہیں ہو رہا ہے؟ وہ ہر شئے کو نہیں جانتا پھر وہ کسی شئے کے متعلق تیقن کیسے ہو سکتا ہے؟ واقعتہً اس کو ہر لحظہ مغالطہ ہو سکتا ہے!

اچھا تو پھر میں فرض کئے لیتا ہوں کہ یہ تمام چیزیں جن کا میں مشاہدہ کر رہا ہوں محض فریب نظر ہیں نیرنگ ہوش ہیں، میں یقین کئے لیتا ہوں کہ میرا حافظہ جن چیزوں کی یاد مجھے دلا رہا ہے ان کا کبھی کبھی وجود نہ تھا، مجھے قبول ہے کہ آلات حواس کا کوئی وجود نہیں اور جسم و امتداد، شکل و صورت تمام چیزیں میرے ہی ذہن کی اختراعات ہیں! اب دیکھو کہ دنیا میں کوئی ایسی چیز بھی رہ جاتی ہے جس کو ہم حقیقی واقعی کہہ سکیں؟۔

ہاں کم از کم ایک چیز تو یقینی واقعی ہے جس میں شک قطعی ناممکن ہے اور وہ خود میرا شک کرنا یا بالفاظ دیگر سوچنا و فکر کرنا ہے۔ یہ تو ایک متضاد بات ہو گی کہ جو چیز سوچتی ہے اس وقت جب کہ وہ سوچ رہی ہے موجود نہیں۔ سوچنے یا شک کرنے کے لیے ایک شک کرنے والی یا سوچنے والی ذات کا ہونا ضروری ہے! شک کرنے کے معنی سوچنے کے ہیں اور سوچنے کے معنی ہونے کے ہیں۔ "میں سوچتا ہوں اِس لیے میں ہوں"۔ اگر میں سمجھوں کہ مجھے دہوکہ لگ رہا ہے تو قطعی میرا وجود ہے کیونکہ مجھ ہی کو تو دہوکہ لگ رہا ہے! اگر میں نہ ہوتا تو دہوکہ کون کھاتا؟ جس کا وجود نہ ہو اس کو دہوکہ بھی نہیں ہوتا! اگر مجھے دہوکہ ہو رہا ہے

تو میں یقیناً ہوں! میری انا، ذات، خودی کا وجود تو قطعی ہے، زمین و آسمان کے تمام محسوسات و مشاہدات کو شک کی نگاہ سے دیکھا جا سکتا ہے" اور فریب پردہ ہائے چشم و گوش" قرار دیا جا سکتا ہے لیکن میری ذات یا خودی کے متعلق کوئی شک نہیں کیا جا سکتا!

"بخود بینی ظن و تخمین و شک نیست"! (اقبال)

سخن از بود و نابود جہاں با من چہ گوئی — من ایں دانم کہ من ہستم ندانم ایں چہ نیرنگ است

(اقبال)

یہ تھا طرز استدلال سینٹ آگسٹائن[1] کا، فلسفۂ جدید کے بانی ڈیکارٹ کا اور اقبال[2] کا۔ ذرا اقبال کی زبانی اس استدلال کو سن لو ؎

اگر گوئی کہ من، وہم و گمان است
نمودش چوں نمود ایں و آن است

بگو با من کہ دارائے گماں کیست؟
یکے در خود نگر آں بے نشاں کیست

---

[1] دیکھو

De Beata vita'y. De Trinitale 14 Eta 7, De Civilate Delxic, C, 26 Gns. Tr. (4 Dods) P. 468—469.

[2] زبور عجم (حصہ گلشن راز جدید صـ ۲۳۶

خودی پنہاں زحجت بے نیاز است
یکے اندیش و دریاب ایں چہ راز است

خودی را حق بداں باطل مپندار
خودی را کشت بے حاصل مپندار

(گلشن راز جدید)

میری روح یا میرے انا یا میری خودی کا وجود میرے لیے ساری کائنات سے زیادہ یقینی اور قطعی ہے یہی یافت بقول پروفیسر وائٹ ہیڈ[1] کے افلاطون اور ارسطو کے زمانے کے بعد سب سے زیادہ عظیم الشان فلسفیانہ یافت ہے۔ یہی فلسفۂ جدید کا نقطۂ منظر ہے! اور اقبال کا فلسفہ یہیں سے شروع ہوتا ہے اور اسی نقطۂ مرکزی کے اطراف گھومتا ہے اور یہیں پر ختم ہوتا ہے اور اسی کی روشنی میں کائنات اور خدا، خلق و حق کی توجیہ کرتا ہے۔ چنانچہ خدا کا پانا خودی ہی کو زیادہ فاش طور پر پانا ہے:۔

بیا بر خویش پیچیدن بیاموز بناخن سینہ کاویدن بیاموز
اگر خواہی خدا را فاش بینی خودی را فاش تر دیدن بیاموز

نیز ع۔ خدا خواہی بخود نزدیک تر شو!

رمزِ دین کا جاننا بھی خودی ہی کے اسرار سے واقف ہونا ہے۔

چیست دیں دریافتن اسرارِ خویش زندگی مرگ است بے دیدارِ خویش!

۱؎ medital tins II P.A.A.3

زندگی کا کمال خودی ہی کی حقیقی یافت پر منحصر ہے:۔ ع

کمالِ زندگی دیدارِ ذات است

خودی کا عرفان ہنر کے تمام مرحلوں کی انتہا ہے ؎

جس روز دل کی رمزِ مغنی سمجھ گیا سمجھو تمام مرحلہ ہائے ہنر ہیں طے!

خودی کا عارف جاہلوں کے مقابلہ میں گویا بادشاہ ہے ؎

یہ پیام دے گئی مجھے بادِ صبح گاہی کہ خودی کے عارفوں کا ہے مقام بادشاہی

(اقبال رح)

عارف خودی کو وہ زندگی نصیب ہوتی ہے جو لازوال ہے جس کو موت

بھی فنا نہیں کر سکتی ؎

ہو اگر خود نگر و خود گر و خود گیر خودی یہ بھی ممکن ہے کہ تو موت سے بھی مر نہ سکے

مہ و ستارہ مثالِ شرارہ یک دو نفس مئے خودی کا ابد تک سرور رہتا ہے

فرشتہ موت کا چھوتا ہے گو بدن تیرا ترے وجود کے مرکز سے دور رہتا ہے

(خودی)

عمل کی دنیا میں عارف خودی "شمشیر کے مانند ہے برندہ و براق"

اس کا شہرہ سارے عالم میں ہے وہ کائنات کا مرکز ہے جس کے اطراف کائنات

گھومتی ہے طواف کرتی ہے! ؎

در مکان و لامکاں غوغائے او نہ سپہر آوارہ در پہنائے او

فکر او بے جہات اندر جہات او حریم و در طوافش کائنات

مختصر یہ کہ خودی کا عرفان، یا عرفانِ نفس، اقبال کے فلسفہ کا نچوڑ ہے، اسی کی تبلیغ ان کی زندگی کا مقصود تھا، اسی علم کے وہ عارف تھے اور چاہتے تھے کہ دنیا والے اسی راز کو ان سے سیکھیں اور خصوصاً مسلمان اس "شرار جستہ" کو ان سے حاصل کریں اور اس کے نور سے اپنی شب تاریک کو روشن کرلیں۔

شرارے جستہ گیر از درونم
کہ من مانند رومی گرم خونم

وگرنہ آتش از تہذیب نوگیر
بروں خود بیفروز اندروں میر

ہم دیکھ چکے ہیں کہ میری خودی کا وجود میرے لیے کائنات مادی کی ہر چیز سے زیادہ یقینی و قطعی ہے اس کے انکار سے بھی اس کا اقرار لازم آتا ہے کیونکہ انکار کرنا یا شک کرنا فکر کرنا ہے، سوچنا ہے اور فکر کرنے یا سوچنے کے لیے فکر کرنے والی، سوچنے والے ذات کا پایا جانا ضروری ہے، لازمی ہے، اس معنی میں ہر شخص اپنی ذات سے واقف ہے، "عارف خودی ہے" "صدیق خودی" ہے اور "انا الحق" کا قائل یعنی اپنے انا کے حق ہونے یا اپنے وجود کے حقیقی ہونے کا مقر۔ خودی میری اپنی ذات ہے، میرے ہی انا کا دوسرا نام ہے۔ اور سب سے پہلے مجھے اپنی ذات کا شعور حاصل ہے، احساس ذات ہے۔ کائنات کی ہر چیز فریبِ تخیل قرار دی جاسکتی ہے لیکن خودی کا انکار یا اس میں شک نہیں کیا جا سکتا جب مجھے اپنی خودی یا انا کا سب سے زیادہ قوی اور اجاگر شعور حاصل ہے تو پھر مجھ سے یہ کیا کہا جاتا ہے کہ "عرفان خودی" حاصل کروں، "خودنگر" بنوں "دیدار ذات" کی دولت سے مشرف ہوں، "از خویشتن

آشنا" ہوں ؟ کیا اپنی ذات سے زیادہ میں کسی اور شئے سے واقف ہوں؟

ایں چہ بوالعجبی است ؟

اچھا اگر تم اپنی خودی سے بخوبی واقف ہو تو بتاؤ کہ اس کی حقیقت و ماہیت کیا ہے ؟ تم جانتے ہو کہ یہ ایک " وحدتِ وجدانی" ہے ، " شعور کا وہ روشن نقطہ ہے جس سے تمام انسانی تخیلات ، جذبات و تمنّیات مستنیر ہوتے ہیں۔" " یہ فطرتِ انسانی کی غیر محدود کیفیتوں کی شیرازہ بند ہے" لیکن یہ اپنی حقیقت کے لحاظ سے کیسا ؟ تم اس سے مانوس ضرور ہو، روز و شب اسی کے ساتھ زندگی بسر کرتے ہو۔ لیکن کیا مانوس ہونا کسی شئے کی حقیقت کا جاننا بھی ہے؟ میں اپنے خاندانی کتب خانہ کی ایک کتاب کو اس کی جگہ پر ہمیشہ دیکھا کرتا ہوں اس طرح اس سے کافی مانوس ہوں ، آشنا ہوں ، لیکن اس میں لکھا کیا ہے۔ اس کے ایک لفظ سے واقف نہیں۔ میرے مکان کے سامنے کی گلی سے ہر روز ایک شخص گزرتا ہے اور میں اس کو دیکھا کرتا ہوں ، اس طرح اس کی صورت سے میں مانوس ہو گیا ہوں لیکن میں قطعاً واقف نہیں کہ وہ کون ہے اور کیا ہے ؟ طفل ابجد خواں کی کتاب کا پہلا صفحہ اس کی انگلی کی نشانیوں سے سیاہ اور زخمی ہے لیکن بچہ اس سے واقف کتنا ہوتا ہے ؟ اسی طرح تم اپنی ذات سے ، خودی سے ، اپنے انا سے " میں " سے خوب مانوس ہو لیکن نہیں جانتے کہ وہ کیا ہے اس کی حقیقت و ماہیت کیا ہے ۔

تیز نظر فلسفی بھی اس علم و عرفاں سے عاجز نظر آتے ہیں۔ عوام کالانعام کا کیا حال پوچھتے ہو ، ہیوم جیسے شہرۂ آفاق مفکر نے جرأت کے ساتھ کہہ دیا کہ

"جس کو میں اپنی ذات یا خودی کہتا ہوں جب اس کے
اندر داخل ہوکر دیکھتا ہوں تو ہمیشہ سردی گرمی، روشنی
تاریکی، محبت و نفرت، لذت والم کسی نہ کسی خاص ادراک
ہی پر پاؤں پڑتا ہے، بغیر کسی ادراک کے اپنی ذات کو
کبھی نہیں پکڑ سکتا، نہ اس ادراک کے سوا کسی اور شئے کا
مشاہدہ ہو سکتا ہے جس وقت میرے یہ ادراکات غائب
ہو جاتے ہیں اسی وقت اپنی خودی یا ذات نفس کا بھی ادراک
نہیں رہتا اور بجا طور پر کہا جا سکتا ہے کہ یہ موجود نہیں ہے"
اسی طرح خودی "مختلف ادراکات کے ایک مجموعہ کے سوا کچھ نہیں
جو یکے بعد دیگرے ناقابل تصور سرعت کے ساتھ آتے رہتے ہیں
اور ہمیشہ حرکت اور بہاؤ کی حالت میں ہیں"
دیکھو خودی کی حقیقت کی یافت سے عاجز آکر ہیوم نے اس کو ادراکات
کا مجموعہ قرار دیدیا، ان ہی ادراکات کا مشاہدہ ہوتا رہتا ہے، ان سے الگ خود
ذات کا کبھی مشاہدہ نہیں ہوتا۔ لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ان روحانی مظاہر
کے تحت ان غیر محدود ذہنی کیفیتوں کے تحت خودی یا انا کا کوئی وجود نہیں جو ان کی
شیرازہ بندی کرتا ہے، اس کے برخلاف معلوم یہی ہوتا کہ یہ ساری ذہنی کیفیات
وادراکات خود ہی یا انا ہی کے ادراکات ہیں لیکن اس خودی کی حقیقت کیا ہے
اقبال کے کلام پر سینکڑوں سر دھننے والوں سے پوچھو تو سخت مایوسی ہوتی ہے!
وہ خودی کی تعریف و توصیف کے اشعار کو مزے لے لے کر پڑھتے ہیں اور نہیں

جانتے کہ ان کا مدلول کیا ہے۔ بعض علماء و فضلاء سے بھی اس کے متعلق گفتگو کرنے کا اتفاق ہوا۔ ختم کلام پر عارف روم کے شعر یاد آئے۔

اے بسا عالم ز دانش بے نصیب — حافظ علم است آنکس نہ حبیب
مستمع از وے ہمی یابد مشام — گرچہ باشد مستمع از جنس عام
داند او خاصیت ہر جوہرے — جوہر خود را نہ داند چوں خرے
صد ہزاراں فضل دارد از علوم — جوہر خود را نداند آں ظلوم

وہ شخص جو ہر چیز کو جانتا ہے لیکن خود کو نہیں جانتا جاہل ہے ؎

قیمت ہر کالہ می دانی کہ چیست — قیمت خود را ندانی احمقی است

(رومی)

اور جو کچھ نہیں جانتا لیکن اپنی خودی کا عارف ہے وہ عالم ہے۔ کیوں؟ اس لیے کہ انسان خودی کا رازداں ہو کر "خدا کا ترجمان" ہو جاتا ہے یعنی عرفان نفس عرفان حق کا ذریعہ ہے۔ من عرف نفسہ فقد عرف ربہ۔

تو راز کن فکاں ہے اپنی آنکھوں پر عیاں ہو جا
خودی کا رازداں ہو جا خدا کا ترجماں ہو جا

(اقبال)

آئیے یہ جان لینے کے بعد کہ "خودی" یا "انا" یا "میں" اپنے عمل کی رو سے تو ظاہر لیکن اپنی حقیقت و ماہیت کی رو سے مضمر ہے، ہم دانائے راز اقبال کی طرف رجوع کریں اور خودی کی حقیقت کو ان سے سمجھنے کی کوشش کریں یہ وہ علم ہے جس میں جان زندہ ہوتی ہے اور انسان باقی و پائندہ

ہوتا ہے![1]

اِقبال کا اِذعان ہے کہ عرفانِ خودی، جو دین کا ماحصل ہے عقل تجریدی کے ذریعہ حاصل نہیں ہوتا۔ عقل "چراغ رہگذر" ہے، یہ کشمکش حیات میں راستہ کو روشن کرتی ہے، لیکن روحانی زندگی کے حقائق کی یافت سے یہ یکسر قاصر ہے۔

خرد سے راہرو روشن بصر ہے　　خرد کیا ہے چراغ رہگذر ہے!
درونِ خانہ ہنگامے ہیں کیا کیا　　چراغِ رہگذر کو کیا خبر ہے؟

اِسی لیے ان کا مشورہ ہے کہ فقیہہ و حکیم و شاعر جو محض سخن ساز و سخن باف ہوتے ہیں ان سے دور ہی رہنا مناسب ہے۔ یہاں محض تصورات و تعقلات کے گورکھ دہندے ہی ملتے ہیں، لذتِ نظر، یافت اور وجدان کا پتہ نہیں ؎

گزر از انکہ ندیداست و جز خبر ندہد　　سخن دراز کند لذتِ نظر ندہد
شنیدہ ام سخن شاعر و فقیہہ و حکیم　　اگرچہ نخل بلنداست برگ و بر ندہد

عرفانِ خودی کے لیے ہمیں اس ناقابل خطا علم کی طرف رجوع کرنا چاہیئے جو قرآن و حدیث کی صورت میں ہمارے لیے محفوظ ہے۔

اند کے گم شو بہ قرآن و خبر　　باز اے ناداں بخویشش اندر نگر

اِسی علم کے عارفین سے مدد لینی چاہیئے، ان کو قرآن میں "اہل الذکر" کے نام سے یاد کیا گیا ہے اور ان سے پوچھنے کا حکم دیا گیا ہے۔" فسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون" ان ہی کے متعلق کہا جا سکتا ہے۔

---

[1] علم آں باشد کہ جاں زندہ کند　　مرد را باقی و پائندہ کند　(رومی)

سرّ دیں ما را خبر او را نظر ۔۔۔ او درونِ خانہ ما بیرونِ در

اِس عرفان اور علمِ نفسی کے بغیر علوم رسمی کا ذخیرہ، تجربیات کا گورکھ دھندہ ہے ہمارے کس کام ؟ ہمارے کس درد کی دوا ؟

فلسفی گشتی و آگہ نیستی ! ۔۔۔ خود کجا واز کجا و کیستی !

از خود آگہ چوں نۂ اے بے شعور ۔۔۔ پس نباید بر چنیں علمت غرور

(رومی)

بینی جہاں را و خود را نہ بینی ۔۔۔ تا چند ناداں غافل نشینی (اقبال)

علم کا مقصد حجابات کا رفع کرنا ہے اور سب سے پہلے وہ حجاب رفع ہونا چاہیئے جو اپنی حقیقت یا خودی پر پڑا ہوا ہے۔ کتابوں کے جمع کرنے اور ان کے جاننے سے یا بقول اقبال "کرم کتابی" بننے سے "بندہ تخمین و ظن" ہونے سے یہ حجابات رفع نہیں ہوتے اسی لیے جامی سامیؒ نے فرمایا تھا۔

در رفع حجب کوش نہ در جمع کتب ۔۔۔ کز جمع کتب نمی شود رفع حجب

در جمع کتب کجا بود نشہ حُب ۔۔۔ طے کن ہمہ را و عد الی اللہ وتب

آیئے اقبال کی ہدایت پر عمل کرتے ہوئے ہم " قرآن و خبر" میں " گم" ہو کر عرفانِ نفس حاصل کریں اور اس کے ذریعہ عرفانِ رب ۔ ع

خدا خواہی بخود نزدیک تر شو !

اقبال کے فلسفہ خودی کے قرآنی مقدمات

کائنات کی ساری چیزوں کی طرح ہماری خودی یا نفس بھی ایک شے ہے لاشے

نہیں۔ اب قرآنِ کریم شئے کی تخلیق کے متعلق خبر دے رہا ہے کہ حق تعالیٰ جس شئے کی تخلیق کا ارادہ فرماتے ہیں اس کو کُن (ہو جا) سے خطاب کرتے ہیں اور وہ موجود ہو جاتی ہے۔

اِذَا اَرَادَ شَيْـًٔا اَنْ يَّقُوْلَ لَهٗ كُنْ فَيَكُوْنُ (پ ۲۳ ع ۴)

ظاہر ہے کہ امرکن کی مخاطب شئے ہے، تو کیا شئے خارج میں موجود تھی اور پھر اسی کو ہو جا سے خطاب کیا گیا؟ موجود شئے کو موجود ہو جا کہنا بے معنی ہے۔ تحصیل حاصل ہے۔ تو پھر کیا شئے معدوم تھی؟ لیکن معدوم محض مخاطب کیسے بن سکتی ہے؟ اس سے لازم آتا ہے کہ شئے نہ موجود تھی اور نہ معدوم تو پھر خطاب کس کو ہوا تھا؟ مخاطب کون تھا؟ اس گتھی کا حل صاف ہے۔ وہ شئے جس کو ارادۂ الٰہی خارجاً موجود کرنا چاہتا ہے جو امرکن کی مخاطب ہے وہ شئے کا تصور ہے جو حق تعالیٰ کے علم میں پایا جاتا ہے جو اس طرح علماً ثابت ہے بوجود ذہنی یا علمی اور خارجاً معدوم ہے بوجود خارجی واقعی۔ یہ امر کہ قبل تخلیق اشیاء موجود نہ تھیں معدوم تھیں حق تعالیٰ کے اس قول سے ثابت ہوتا ہے کہ "قبل از تخلیق، تو کوئی شئے نہ تھا یعنی معدوم تھا وجود خارجی نہ رکھتا تھا میں نے تجھے خلق کیا۔

وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا (پ ۱۶ ع ۴)

اِن نصوص سے یہ دو چیزیں صاف ثابت ہو رہی ہیں۔

(۱) ہر شئے قبل تخلیق حق تعالیٰ کی "معلوم" ہے ان کا تصور ہے، بالفاظ دیگر اس کا ثبوت علمی ذاتِ حق میں متحقق ہے، یعنی اُن کے علم میں بصورتِ تصور یا معلوم پائی جاتی ہے۔ لہٰذا شئے کی ماہیت "معلوم" ہے اشیاء "معلوماتِ حق" ہیں

صور علمیہ حق ہیں اور یہی امر کن کی مخاطب ہیں اور یہی مرتبۂ علم (باطن) سے مرتبۂ
عین (ظاہر) میں آنے کی صلاحیت رکھتی ہیں۔ اور جب امر کن سے اپنے اقتضا کے
مطابق ظاہر ہوتی ہیں تو مخلوق کہلاتی ہیں، لہذا،

(۲) ہر شئے خارجاً مخلوق ہے، حق تعالیٰ اس کے خالق ہیں؛ ۔ اللہ خالق
کل شئی (پ۲۴ ع ۸) اسی اعتبار سے سارے عالم کو "ممکن الوجود" کہا جاتا ہے۔
یعنی یہ علماً و خارجاً بالغیر موجود ہے۔ علماً اس لیے کہ اشیاء ذات الٰہی کی صور علمیہ ہیں،
تصورات ہیں اور اسی سے قائم ہیں۔ خارجاً اس لیے کہ یہ حق تعالیٰ کے امر ہی سے
وجود خارجی پا رہی ہیں اور اپنے وجود میں اس کی محتاج ہیں اور قبل تخلیق وجود
خارجی سے عاری تھیں "لم تك شيئا" کا مصداق تھیں۔

اب خالق و مخلوق، عالم و معلوم کے درمیان جو ربط پایا جاتا ہے وہ ربط
غیریت ہے۔ یہ اہم نکتہ پوری طرح واضح ہو جائے گا اگر تم ایک وجدانی مثال پر
غور کرو گے۔ فرض کرو کہ تم نقاشی جانتے ہو، تمہارے ذہن میں باغ کا تصور
موجود ہے، پردہ پر اس نقش کو پیش کرنا چاہتے ہو۔ باغ بحیثیت تصور یا صورت
علمی کے تمہارے ذہن میں پایا جاتا ہے، اپنے وجود ذہنی کے لیے تمہارے
ذہن کا محتاج ہے یعنی قائم بالذات نہیں۔ قائم بالغیر ہے، تمہارا ذہن اس کا
مقوم ہے، قیوم ہے، خود قائم بالذات ہے۔ نقش ایک صورت ہے یعنی تعین
و تقید رکھتا ہے، محدود و مقید ہے۔ تمہارے ذہن کے متعلق یہ نہیں کہا جا سکتا
یہ تعینات و تحدیدات سے آزاد ہے غرض عالم و معلوم، ذہن اور صورت
ذہنی کسی معنی میں ایک نہیں، نقاش نقش نہیں نہ نقش نقاش۔ دونوں میں

بالکلیہ غیریت پائی جاتی ہے۔

اسی طرح بلا تشبیہ کہا جا سکتا کہ ذات حق اور ذوات اشیاء عالم و معلوم، خالق و مخلوق میں غیریت کلی پائی جاتی ہے۔ ذاتِ حق بالذات موجود ہے۔ قائم بالذات ہے اپنے وجود میں کسی کی محتاج نہیں اور حیات و علم، ارادہ و قدرت، سماعت و بصارت و کلام جملہ صفات وجودیہ سے موصوف ہے۔ اس کے برخلاف ذوات اشیاء فی نفسہا شان عدمیت رکھتی ہیں، کیونکہ انھیں وجود ذاتی نہیں جیسا کہ ادھر کہا گیا یہ اپنی اصل و ماہیت کے لحاظ سے صور علمی ہیں۔ تصورات و معلومات ہیں اس لیے بالغیر وجود ذہنی (یا "ثبوت علمی") رکھتی ہیں، پھر ان کی ذات میں نہ صفت حیات ہے نہ علم، نہ ارادہ نہ قدرت، نہ سماعت نہ بصارت نہ کلام بلکہ یہ جملہ صفات عدمی سے متصف ہیں۔ اس حقیقت کے سمجھنے کے لیے تم اپنی ہی ذات کو لے کر غور کرو۔ قبل تخلیق یہ حق تعالیٰ کے علم کی ایک صورت ہے، معلوم الٰہی ہے، ان کے علم میں ثابت ہے اور خارجاً معدوم ہے۔ معلوم ہونے اور خارجاً معدوم ہونے کی حیثیت سے اس میں نہ صفتِ حیات ہے نہ علم نہ ہی اور صفات وجود، اس کے معنی یہ ہوئے کہ یہ جملہ صفات عدمیہ سے متصف ہے، یعنی یہ میت ہے اور جاہل مضطر و مجبور، کر و گنگ۔ اب جو ذاتِ وجود اور صفاتِ وجود سے عاری ہو وہ فعل کا مصدر کیسے بن سکتی ہے اور فعل اس کا ذاتی کب ہو سکتا ہے البتہ اس میں قابلیات امکانیہ و فعلیہ کا تصور کیا جا سکتا ہے جن کو "کسبیات" کہا جاتا ہے یہی اس کی ذاتیات ہیں جو ذات وجود و صفات و افعال سے محروم ہو جو محض ثابت فی العلم ہو اس سے آثار کا ترتب بھی ناممکن ہے۔

جاوید نامہ میں اقبال وجود و صفات و افعال و آثار کی نسبت صرف حق تعالیٰ ہی کی طرف کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

می شناسی طبع ادراک از کجا است؟ ۔۔۔ حورے اندر پیکرِ خاک از کجا است؟

طاقتِ فکرِ حکیماں از کجا است؟ ۔۔۔ قوتِ ذکرِ کلیماں از کجا است؟

ایں دل و ایں واردات از کیست؟ ۔۔۔ ایں فنون و معجزات از کیست؟

گرمیٔ گفتار داری؟ از تو نیست! ۔۔۔ شعلۂ کردار داری؟ از تو نیست!

ایں ہمہ فیض از بہارِ فطرت است ۔۔۔ فطرت از پروردگارِ فطرت است

اقبال کا اذعان ہے کہ اشیاء تمام معلوماتِ حق ہیں تصوراتِ الٰہی ہیں صورِ علمیۂ علیم مطلق ہیں۔ انائے مطلق ہی کی زبانی مندرجہ ذیل یہ اشعار کہلوائے جا سکتے ہیں، انائے مقید اِن کا قائل نہیں ہو سکتا، یہ بارکلے اور ہیگل کی تصوریت کا ماہر جاننے والا کہہ سکتا ہے۔

ہستی و نیستی از دیدن و نادیدنِ من ۔۔۔ چہ زمان و چہ مکاں شوخیٔ افکارِ من است!

جب اشیاء کی ذوات معلوماتِ حق ہیں، تصوراتِ الٰہی اور ذاتِ حق یا علمِ مطلق میں ثابت ہیں اور ذاتِ حق بالذات موجود ہے اور تمام صفات وجودیہ اور افعال ذاتیہ سے موصوف ہے۔ تو ظاہر ہے کہ ان دونوں میں مغائرت تامہ پائی جاتی ہے۔ اسی لیے ذاتِ خلق کو حق تعالیٰ متعدد مقامات پر غیر اللہ سے تعبیر فرما رہے ہیں۔

هل من خالق غیر الله؟ (پ ۲۲ ع ۱۳)

۲ فغیر الله تتقون (پ ۱۴ ع ۱۳)

افغیر اللہ تامرونی اعبد ایہا الجاھلون (پ ۲۴)

قرآن کریم کی اس صراحت کے بعد ہم کو یہ معلوم ہوگیا ہے کہ ذوات اشیاء خارجاً مخلوق ہیں۔ داخلاً معلوم یا تصور ہیں، غیر ذات حق ہیں۔ اس سے ذات حق کی تنزیہ متحقق ہوگئی اور "سبحان اللہ" کا مفہوم ثابت ہوگیا! اس تنزیہ کے تحقق کے بعد ہمارا حق تعالیٰ سے جو تعلق بروئے نصوص قرآنیہ قائم ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ حق تعالیٰ ہمارے مولیٰ ہیں اور ہم ان کے عبد ہیں، وہ حاکم ہیں اور ہم محکوم، وہ رب ہیں اور ہم مربوب وہ مالک ہیں ہم مملوک، وہ الٰہ ہیں ہم مالوہ، اور یہ بتلایا جا چکا ہے کہ وہ عالم ہیں اور ہم معلوم، وہ خالق ہیں ہم مخلوق۔ اس لیے کسی طرح ممکن نہیں کہ ذات حق کی خلق ہو جائے اور ذات خلق کی حق بن جائے قلب حقائق محال ہے۔

شیخ اکبر محی الدین ابن عربی رؒ نے اسی بنیادی عقیدہ کو اس لطیف شعر میں ادا کیا ہے۔

اَلعَبدُ عبدٌ و ان ترقّی   والرّبُ ربٌ وَاِن تنزّلٗ

"بندہ بندہ ہے گو وہ لاکھ ترقی کرے   رب رب ہے گو وہ کتنا ہی نزول کرے"

صاحب گلشن راز نے اسی عقیدہ کو اس طرح صاف کر دیا ہے۔

نہ ممکن کو ز بہ خویش گزشت   نہ او واجب شد و نے ممکن ادگشت

ہر آں کو در حقائق ہست فائق   نہ گوید کیں بود قلب حقائق

اقبال اس غیریت پر پورا زور دیتے ہیں۔ ان کا سارا کلام غیریت کو نمایاں کرتا ہے، قدیم و محدث خلق و خالق، عالم و خدا، کا فرق شدت کے ساتھ بتایا جاتا ہے زبور عجم میں اس سوالیہ شعر کے جواب میں۔

قدیم و محدث از ہم چوں جدا شد　　　کہ ایں عالم و آں دیگر خدا شد؟

اس غیریت کو یوں بیان فرماتے ہیں:-

خودی را زندگی ایجاد غیراست　　　فراق عارف و معروف خیراست
قدیم و محدث ما از شمار است　　　شمار ما طلسم روزگار است
دمادم دوش و فردا می شماریم　　　بہ ہست و بود و باشد کار داریم
از و خود را بریدن فطرت ماست　　　تپیدن نا رسیدن فطرت ماست
جدائی خاک را بخشد نگاہے　　　دہد سرمایۂ کوہے بکاہے
جدائی عشق را آئینہ دار است　　　جدائی عاشقاں را سازگار است

عالم و معلوم، ذات خالق و ذات مخلوق، ذات رب و ذات عبد کی اس غیریت و ضدیت سے یہ بات صاف ہوگئی کہ ذات خلق جو معلوم یا تصور حق ہے محض معلوم یا تصور ہونے کی وجہ سے وجود (خارجی حقیقی) و صفات و ربوبیت سے اصالتہً قطعاً عاری و خالی ہے۔ جب ہمیں اپنی ذات کے اس فقر کا عرفان حاصل ہوگیا تو ہم نے یہ بھی جان لیا کہ یہ اعتبارات وجود، صفات وغیرہ اصالتہً حق تعالیٰ ہی کے لیے مخصوص ہیں اور ان ہی کی ذات ان اعتبارات کے لحاظ سے غنی ہے اور حمید ہے۔ یہی مفہوم ہے اس نص کا۔

یا ایھا الناس انتم الفقراء الی اللہ واللہ ھو الغنی الحمید (پ۲۲ ع۱۶)

اس وقت تک ہمیں اپنی ذات کا عرفان یہ حاصل ہوا کہ ہماری ذات معلوم یا تصور حق ہے اور غیر ذات حق۔ ہمارے لیے صورت و شکل، تعین و تحیز، مقدار و حد ہے، حق تعالیٰ ان اعتبارات سے پاک اور منزہ ہیں۔ ہماری ذات میں علم ہے

اور حق تعالیٰ کی ذات میں وجود، ہم میں صفات عدمیہ ہیں اور حق تعالیٰ میں صفات وجودیہ کمالیہ۔ ہم میں قابلیات امکانیہ مخلوقیہ ہیں اور حق تعالیٰ میں فعل ہے۔ ہم میں تخلیق فعل نہیں، ہماری قابلیات امکانیہ حق تعالیٰ میں نہیں مثلاً کھانا پینا جو کسبیات ہیں۔

مختصر یہ کہ حق تعالیٰ کے لیے ہماری چیزیں نہیں اور حق تعالیٰ کی چیزیں ہمارے لیے اصالۃً نہیں اگر ہم خلق کی چیزیں حق تعالیٰ کے لیے ثابت کریں تو کفر لازم آتا ہے اور حق تعالیٰ کی چیزیں خلق کے لیے ثابت کریں تو شرک لازم آتا ہے اور اگر حق تعالیٰ کی چیزیں حق تعالیٰ ہی کے لیے ثابت کریں اپنی چیزیں اپنے لیے ثابت کریں تو توحید حاصل ہوتی ہے۔

اس کے باوجود حق تعالیٰ کی چیزیں خارج میں ہمارے لیے ثابت ہیں مثلاً ہم میں وجود و انا یا خودی ہے۔ صفات و افعال ہیں، مالکیت و حاکمیت ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ حق تعالیٰ کے یہ اعتبارات ذواتِ خلق سے کس طرح متعلق ہوئے اور ان میں یہ تحدید و تقیید کیسے پیدا ہوئی کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ حق تعالیٰ کے یہ تمام اعتبارات ہم میں ہیں، فرق صرف اتنا ہے کہ حق تعالیٰ کے لیے کامل و مطلق ہیں اور ہمارے لیے ناقص و مقید و حادث۔

واقعہ یہ ہے کہ باوجود ذوات حق و خلق کے اس کلی غیریت و بدیہی ضدیت کے ذواتِ خلق سے ذاتِ حق کی معیّت و اقربیت و احاطت، اولیت و آخریت ظاہریت و باطنیت (یا صوفیہ اسلام کی مروجہ اصطلاح میں عینیت) کتاب و خبر سے قطعی طور پر ثابت ہے۔ ہمارا یہ دعویٰ بظاہر متضاد معلوم ہوتا ہے، باوجود ضدیت

دو شئے کا یکجا جمع کرنا کیسے ممکن ہے؟" ضدوں کی جمع کا ہنر" عام منطق کی سمجھ سے بالا و برتر نظر آتا ہے آیئے قرآن و سنت کی روشنی میں اس مشکل کو حل کریں کیونکہ

ہر آنکس را کہ ایزد راہ ننمود ز استعمال منطق ہیچ نکشود

(گلشن راز)

عشق سیتا ہے انہیں بے سوزن و تار رفو وہ پرانے چاک جن کو عقل سی نہیں سکتی

(اقبال)

عینیت پر جو آیات و احادیث قطعی طور پر دلالت کرتے ہیں ان کا استقصا ہم نے اپنے رسالے خلق و حق میں کیا ہے۔ ہم یہاں پر ان میں سے چند کا ذکر کرینگے تفصیل کے لیے اس رسالے کی طرف رجوع کرنا چاہیئے۔

(۱) معیت حق بہ خلق۔ وھو معکم اینما کنتم واللہ بما تعملون بصیر (پ ۲۷ ۱۶) وہ (یعنی اللہ) تمہارے ساتھ ہے جہاں کہیں تم ہو۔ دوسری جگہ فرمایا ولا یستخفون من اللہ وھو معھم (پ ۱۲۶) یعنی اللہ تعالیٰ سے کوئی بات چھپائی نہیں جا سکتی کیونکہ وہ ساتھ ہی ہے۔ ان آیات سے ہمیں حق تعالیٰ کی معیتِ ذاتی پر صاف دلیل ملتی ہے۔

(۲) اقربیت حق بہ خلق: نحن اقرب الیہ منکم ولکن لا تبصرون (پ ۲۷ ۱۶۶) یعنی ہم اس سے تمہاری بہ نسبت قریب تر ہیں مگر تم نہیں دیکھتے ایک اور جگہ فرمایا۔ ونعلم ما توسوس بہ نفسہ ونحن اقرب الیہ من حبل الورید (پ ۲۶ سورہ ق) ہم جانتے ہیں جو باتیں اس کے جی میں آتی رہتی ہیں اور ہم رگ جاں سے بھی زیادہ قریب ہیں"

یہ امر کہ خطراتِ نفس کے علم کے لیے قربتِ ذاتی ضرور ہے اس آیت کے شانِ نزول سے ثابت ہوتی ہے۔ واذا سالک عبادی عنی فانی قریب (پ۲ ع۶) جب تجھ سے پوچھیں میرے بندے مجھ کو سو میں تو قریب ہوں۔ ابن حاتم نے معاویہ بن جعدہ سے روایت کی ہے کہ ایک اعرابی نے پوچھا کہ یا رسول اللہ کیا ہمارا رب نزدیک ہے کہ ہم سرگوشی کریں یا دور ہے جو ہم اس کو پکاریں؟ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خاموش رہے یہ آیت نازل ہوئی واذا سالک عبادی عنی فانی قریب اس سے ثابت ہوتا ہے قربِ الٰہی سے مراد قربِ ذاتی ہے نہ کہ محض قربِ علمی۔ کیا خوب کہا ہے کسی نے۔

خواب جہل از حرم قرب مراد دور فگند
ورنہ نزدیک تر از دوست کسے ہیچ نہ دید

اقبال نے اسی علم و عقیدہ کے تحت واعظ پر چوٹ کی ہے جو خدا کو بندوں سے ہزاروں میل دور محض عرش پر متمکن سمجھتا ہے۔

بٹھا کے عرش پر رکھا ہے تو نے اے واعظ
خدا وہ کیا ہے جو بندوں سے احتراز کرے

(۳) احاطتِ حق بہ خلق وکان اللہ بکل شئ محیطا (پ۵ ع۱۶) الا انہ بکل شئ محیط (پ۲۵ ع۱۶) یعنی اللہ تعالیٰ ہر شے کو محیط ہیں یہ دو صریحی نصوص حق تعالیٰ کی احاطتِ ذاتی پر قطعی دلالت کرتے ہیں جس میں کسی تاویل کی گنجائش نہیں، اس کا ثبوت حدیث دلو[1] اور دوسری صحیح حدیثوں سے بھی ملتا ہے

---

[1] دیکھو خلق وحق صفحہ ۳۹

(۴) حضور حق ہمہ جا۔ فاینما تولوا فثم وجہ اللہ (پ۲-۱۴۶)

تم اپنا منہ جدھر پھیرو وہیں اللہ کی ذات ہے۔ چونکہ حق تعالیٰ ہر چیز پر محیط ہیں لہٰذا وہ ہر چیز کے ساتھ بالذات موجود ہیں تم جس طرف منہ پھیرو گے وہیں ذاتِ آلٰہی بھی موجود ہوگی کیونکہ حق تعالیٰ کی معیت و حضور کے بغیر کوئی شے موجود نہیں ہو سکتی ہے

آنکھیں جو ہوں تو عین ہے مقصود ہر جگہ   بالذات ہے جہاں ہیں وہ موجود ہر جگہ

خرد کی تنگ دامانی سے فریاد   تجلی کی فراوانی سے فریاد

گوارہ ہے اسے نظارۂ غیر   نگہ کی نامسلمانی سے فریاد

(اقبال)

اسی معنی میں مندرجۂ ذیل آیت نہایت واضح ہے۔ اس سے حق تعالیٰ کی احاطت، ان کا حضور و شہود نہایت صراحت کے ساتھ ثابت ہوتا ہے۔

سنریھم ایاتنا فی الافاق وفی انفسھم حتیٰ یتبین لھم انہ الحق، اولم یکف بربک انہ علیٰ کل شیء شھید، الا انھم فی مریۃ من لقاء ربھم الا انہ بکل شیء محیط (پ۲۰-۱۴)

ہم عنقریب ان کو اپنی نشانیاں ان کے گرد و نواح میں بھی دکھائیں گے اور خود ان کی ذات میں بھی یہانتک کہ ان پر ظاہر ہو جائے گا کہ وہی حق ہے کیا آپ کے رب کی یہ بات کافی نہیں کہ وہ ہر شئے پر حاضر و موجود ہے۔ یاد رکھو کہ وہ لوگ اپنے رب کی ملاقات و رویت کے بارے میں شک میں ہیں (یعنی شہود ذات کا یقین نہیں کرتے) بلاشک وہ ذات ہر شئے پر لگائے ہوئے ہے۔"

یہاں حق تعالیٰ نے اپنا ہر شئے کے ساتھ بالذات موجود ہونا ظاہر فرمایا ہے
اور پھر اس حضورِ ذات کو احاطت ذاتی سے مؤکد کیا کیونکہ ظاہر ہے کہ جو ذات اشیاء پر
محیط ہے وہ ضروری طور پر ہر شئے کے ساتھ بھی موجود ہوگی اور جو ہر شئے کے ساتھ
موجود ہو وہ ضروری طور پر مشہود بھی ہوگی۔ جو لوگ لقاءِ الٰہی کی نسبت شک کرتے
ہیں وہ سر احاطت ذاتی الٰہی سے واقف نہیں، یہی وجہ ان کے شک کی ہے۔

(۵) اولیت و آخریت ظاہریت و باطنیت حق۔ ھو الاول والاٰخر
والظاھر والباطن وھو بکل شئ علیم (پ ۲۷ ع ۲۰) وہی ذات
اول ہے، وہی آخر ہے، وہی ظاہر ہے اور وہی باطن اور وہ ہر شئے کو جانتی ہے
اس آیت سے چاروں مراتب وجودی، اول و آخر، ظاہر و باطن میں حق تعالیٰ
ہی کی ذاتِ واحد کا حصر ہو جاتا ہے اور ماسویٰ کا وجود کسی مرتبہ میں بھی ثابت
نہیں ہوتا اور کوئی پانچواں مرتبہ ہے ہی نہیں جو ثابت کیا جا سکے۔

اول و آخر توی چیست حدوث و قدم — ظاہر و باطن توئی چیست وجود و عدم
اول بے انتقال آخر بے ارتحال — ظاہر بے چند و چوں باطن بے کیف و کم

اقبال نے نہایت وضاحت کے ساتھ اس صداقت کو اس طرح
ادا کیا ہے ؎

زمین و آسمان و چار سو نیست — دریں عالم بجز اللہ ہو نیست!

جو اس حقیقت سے ناواقف ہیں انھیں اقبال تنبیہ کر رہے ہیں۔

تو اے ناداں دل آگاہ دریاب — بخود مثل نیاگاں (جداں) راہ دریاب

چساں مومن کند پوشیدہ را فاش   ز لا موجود الا اللہ دریاب
(ارمغان حجاز صنـ ۹)

اِس آیتِ کریمہ کی تفسیر رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی اس دعا سے ہوتی ہے جس کو ابوداؤد و مسلم و ترمذی و ابنِ ماجہ نے ابو ہریرہؓ سے روایت کیا ہے " انت الاول فلیس قبلك شئ وانت الاخر فلیس بعدك شئ وانت الظاھر فلیس فوقك شئ وانت الباطن فلیس دونك شئ"

پہلے جملہ کا مفہوم یہ ہے کہ حق تعالیٰ ہی اول ہیں ان سے پہلے کوئی شئے نہیں۔ اشیاء کے وجود کی نفی ازل سے اس آیت سے ہی ہوتی ہے - وقد خلقتك من قبل ولم تك شیئًا اس کی تائید اس حدیثِ نبوی سے بھی ہو رہی ہے " کان اللہ ولم یکن شی قبلہ (رواہ البخاری)
اس طرح ازل یا مرتبہ اول سے وجود اشیاء کی نفی ہوگئی اور وجود حق کا اثبات

دوسرے جملہ کا مفہوم یہ ہے کہ حق تعالیٰ ہی آخر ہیں اور ان کے بعد کوئی شئے نہیں۔ کل شئ ھالك الا وجھہ سے اس کی تائید ہوتی ہے اس طرح ابد یا مرتبہ آخر سے وجود اشیاء کی نفی ہوگئی -

تیسرے جملہ کے معنی یہ ہیں کہ حق تعالیٰ ہی ظاہر ہیں ان کے اوپر کوئی شئے نہیں۔ کیونکہ وجود کو اشیاء کی ذات پر فوقیت حاصل ہے۔ اشیاء کی ذات معلوماتِ الٰہی ہیں، ثبوت علمی رکھتی ہیں۔ وجود ان پر زائد ہے۔ اس لیے ہر صورت شئے سے اول وجود ہی ظاہر ہے۔ اسی معنی میں یہ شعر سمجھ میں آتا ہے -

نظر بہ ہر چہ افگندیم واللہ — نیامد در نظر مارا جز اللہ!

جب اول و آخر و ظاہر حق تعالیٰ ہی ہیں تو باطن بھی وہی ہوں گے۔
اسی لیے حضور انور صلعم نے فرمایا کہ تو ہی باطن ہے تیرے سوا کوئی شے نہیں۔
اس طرح وجود کے چاروں مراتب سے وجود اشیاء کی پوری طرح نفی ہوگئی اور ع
دریں عالم بجز اللہ ہونیست کے معنی کا تحقق ہوگیا یہ ہے تفسیر صحیح آیۂ کریمہ ھوالاول والآخر والظاھر والباطن کی جس کو رسول اکرم صلعم نے بیان فرمایا جن کی بات کا انکار کفر، جن کی بات میں شبہ نفاق، جن کی بات میں اپنی بات کا ملانا بدعت ہے اور جن کی بات کا جوں کا توں مان لینا ایمان ہے اسی لیے ہمارا ایمان ہے کہ

اولی وہم در اول آخری — باطنی وہم دران ظاہری
تو محیطی بر ہمہ اندر صفات — واز ہمہ پاکی و مستغنی بذات

اوپر کی تصریحات کا خلاصہ یہ ہے کہ وجود حق تعالیٰ ہی کے لیے ثابت ہوتا ہے اور توابعاتِ وجود (صفات و افعال) بھی ان ہی کے لیے مختص ہو جاتے ہیں۔ حق تعالیٰ ہی اوّل و آخر ہیں۔ ظاہر و باطن ہیں، قریب و اقرب ہیں، محیط اور ساتھ ہیں لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ یہ اول و آخر کس کے ہیں ظاہر و باطن کس کے ہیں، قریب و اقرب کس سے ہیں، محیط کس پر ہیں اور ساتھ کس کے ہیں؟ جواب بھی عرض کیا جا چکا ہے کہ ذات شئے ہی کے ساتھ یہ ساری نسبتیں قائم ہوتی ہیں۔ ذات شئی نہ ہو تو نہ اولیت نہ آخریت ہی کا تصور ممکن ہے نہ ظاہریت و باطنیت کا، نہ قرب و اقربیت احاطت و معیت کا۔ ذات شئے کے متعلق اوپر آپ نے سمجھ لیا ہے کہ یہ معلوم حق ہے تصور الٰہی

ہے۔ اور بحیثیت معلوم یا تصور ہونے کے علم الٰہی میں ثابت ہے۔ ذات الٰہی میں مندرج ہے یہی امر کن کی مخاطب ہے، موطن علم سے مرتبہ خارج میں آنے کی صلاحیت رکھتی ہے یہ غیر ذات حق ہے۔ ذات حق بفحوائے "لیس کمثلہ شئ" منزہ ہے تمام اعتبارات ذات شئے سے۔

اب سوال یہ ہے اور کتنا اہم اور دقیق سوال ہے کہ ذات اشیا، جو معلومات یا تصورات حق ہیں، صور علمیہ حق ہیں، جو از قبیل اعراض ہیں یا بغیر علمًا ثابت ہیں وجود اور اعتبارات وجود کے کس طرح حامل ہو گئے؟ کن فیکون، کا راز کیا ہے؟ کیا سر تخلیق کا انکشاف ممکن ہے؟

ذوات اشیا، یا صور علمیہ کے خارجًا وجود پذیر ہونے کے متعلق تین منطقی احتمالات ہو سکتے ہیں۔

(۱) صور علمیہ بغیر کسی ذات مقوم یا معروض کے خارجًا موجود ہو گئے ہیں۔ یہ احتمال عقلاً محال ہے کیونکہ صور علمیہ اعراض ہیں اور بغیر وجود (معروض) کے اعراض کا ظاہر و موجود ہونا ناقابل تصور ہے قبل تخلیق وہ عارض ذاتِ حق تھے۔ بعد تخلیق بھی بغیر کسی معروض کے ان کا نمود نہیں ہو سکتا۔ ھٰذا ھو الظاھر۔

(۲) صور علمیہ کسی ذات مقوم یا معروض کے اعراض ہیں لیکن یہ معروض (وجود) غیر ذاتِ حق ہے یہ احتمال بھی باطل ہے۔ کیونکہ ہم نے اوپر دیکھا ہے کہ وجود صرف حق تعالیٰ ہی کو ہے۔ ؏

"الا کل شئ ما خلا اللہ باطلٌ"

(۳) صورِ علمیہ کسی ذات متقوم یا معروض کے اعراض ہیں اور یہ معروض وجود مطلق ہے جو غیر ذاتِ حق نہیں یہی ذات قیوم صورِ علمیہ کی معروض ہے جس سے وہ قائم ہیں۔ یہی گویا ان کی حقیقت ہیولانی یا محل ہے Subetbatum جس پر یہ عارض ہیں۔ دیکھو یہی مفہوم اس آیت کریمہ سے تعبیر ہو رہا ہے۔ خلق السموات والارض بالحق تعالیٰ عما یشرکون (پ۱۴ ع۴) کیونکہ "تعالیٰ" حق کی صفت واقع ہوئی ہے اور لغتہً واجب الوجود کا نام "حق" ہے۔ فتعالیٰ اللہ الملک الحق (پ۱۶ ع۱۵) سے ہمارے اس بیان کی تائید ہوتی ہے۔ ایک اور جگہ بطور حصر ارشاد ہے وما خلقنا ھما الا بالحق۔ (پ۲۹ ع۱۵) لغتہً و شرعاً وجود مطلق کا نام ہی حق ہے۔ حق ہی حقیقت ہیولانی کا مادہ ہے، باعتبار اشتقاق حق و حقیقت کا مادہ بھی ایک ہے۔ ساری صورِ علمیہ، تصورات، یا ذوات اشیاء "بالحق" موجود ہیں ظاہر ہیں۔ لہذا تخلیق و تکوین عالم میں ذات حق و وجود حق ہی کارفرما ہے۔ یہی سر ہو انظاہر ہے جس کی تفسیر "ان اللہ ھو الحق المبین" سے ہو رہی ہے۔ یعنی اللہ ہی حق ہیں جو ظاہر ہیں۔ اللہ نور السموات والارض۔ (پ۱۸ ع۱۱) سے اسی بیان کی مزید تائید ہو رہی ہے۔ فافہم وتدبر!

جس طرح کہ قبل تخلیق ذوات اشیا ذات حق پر بحیثیت صورِ علمیہ یا تصورات عارض تھیں اسی طرح خارجاً تمام اشیاء اسی ایک وجود سے موجود اور اسی کی صفت نور سے ظاہر ہو گئی ہیں! ذرا اور کھول کر اس راز درون پردہ کو اس طرح بیان کیا جا سکتا ہے کہ "حق تعالیٰ بحالہ و بحد ذاتہ جیسے کہ ویسے رہ کر

بلا تبدیل و تغیر و بلا تعدد و تکثر صفت نور کے ذریعہ صورت معلوم سے خود ظاہر ہو رہے ہیں تو معلوم کے مطابق خلق کا نمود وجود ظاہر میں بطور وجود ظلی ہو رہا ہے، اور اعتبارات الٰہیہ خلق سے وابستہ ہو رہے ہیں۔"

وہی وجود منزہ کہ با نزاہت خود
ہوا ہے جلوہ نما باشباہت ہرشیٔ
(شاہ کمال)

اسرار خودی | اسرار خودی میں اس راز سربستہ کو اقبال اس طرح بیان کرتے ہیں ؎

پیکر ہستی ز آثار خودی ست
خودی مطلق یا حق تم "
ہرچہ می بینی ز اسرار خودی ست
ناقم آثار حق

خویشتن را چوں خودی بیدار کرد
ارادۂ تخلیق کرد
آشکارا عالم پندار کرد

صد جہاں پوشیدہ اندر ذات او
بحیثیت صور علمیہ
غیر او پیدا ست از اثبات او
تجلی صور علمیہ

می شود از بہر اغراض عمل
عامل و معمول و اسباب و علل

زندگی محکم ز الفاظ خودی ست
کاہد از خواب خودی نیروئے زیست

اس مفہوم کو مثنوی رموز بیخودی میں اور بھی صاف کر دیا ہے۔

تو خودی از بیخودی نشناختی
خویش را اندر گماں انداختی

جوہر نوریست اندر خاک تو
یک شعاعش جلوۂ ادراک تو

واحد است و بر نمی تابد دوئی
من ز تاب او "من ستم" "تو" "توئی"

خویش دار و خویش باز و خویش ساز
ناز ہا می پرور د اندر نیاز

نقش گیرا اندر دلش او می شود　　　من ز ہم می ریزد و تو می شود

ایک پر معنی لطیف شعر میں راز تخلیق کو یوں بیان کیا ہے۔

ز خود نا رفتہ بیروں غیر بیں است
میانِ انجمن خلوت نشین است

" ز خود نا رفتہ بیروں " یعنی بحالہ و بحد ذاتہ جیسے کہ ویسے رہ کر، بلا تبدیل و تغیر، بلا تعدد و تکثر " غیر بیں است " یعنی صورت معلوم سے جو غیر ذات حق ہے، تعین و تقید کی وجہ سے غیر ذات حق ہے، ظاہر ہو رہا ہے " میان انجمن خلوت نشین است " یعنی تکثر و تعدد صور میں اپنی وحدت اصلی پر قائم ہے۔ اس کی ذات میں کوئی تغیر و تعدد نہیں پیدا ہوا ہے، کثرت صور علمیہ کی ہے، ذات حق کثرت سے منزہ ہے، کسی اور جگہ اس وحدتِ ذاتیہ کو واضح کیا ہے ؎

در وجود او نہ کم بینی نہ بیش
خویش را بینی از و او را ز خویش

" خویش را بینی از و " یہ اس لیئے کہ اسی کی تجلی و تمثل ہی کی وجہ سے ہماری ذات کا ظہور ہے " او را ز خویش " اس لیئے کہ ہماری ہی صورتوں سے وہ ظاہر ہے! ایک اور جگہ اس کی صراحت کر رہے ہیں ؎

بہ ضمیرت آرمیدم تو بجوش خود نمائی
بکنارہ برفگندی دُرِ آبدار خود را

" بہ ضمیرت آرمیدم " یعنی تیرے علم کی ایک صورت تھا، معلوم تھا،

تصور تھا، تونے "بجوشِ خود نمائی" یعنی اپنے اسماء وصفات کے اظہار کے لیے "یکنارہ برفگندی ذُرآبدار خود را" اپنی ذات کو بصور معلومات بمصداق ہوالظاہر متجلی فرمایا!

حق تعالیٰ صور معلومات یا اشیاء کی صورتوں سے خود تجلی فرما ہے، دیکھو اس مفہوم کو اقبال کس قدر صاف طور پر کھول کر بیان کر رہے ہیں۔

گفت آدم؟ گفتم از اسرار اوست
گفت عالم؟ گفتم او خود روبروست

"او خود روبرو است" تصریح ہے "ھو الظاھر لیس فوقك شئ" کی "یار است عیاں بصورت کون" کی، عارف رومی کے اس راز کی ؎

اوست عین جملہ اشیاء اے پسر
با تو گفتم راز پنہاں سر بسر

فلسفیانہ طریقہ پر فکر کر کے خوب سمجھ لو کہ "تخلیق" اشیا کا

(۱) عدم محض سے پیدا ہونا نہیں ہے کیونکہ عدم سے عدم ہی پیدا ہوتا ہے Gnihilonihibrit

(۲) نہ ہی عدم محض کا اشیاء کی صورت میں نمایاں ہوتا ہے کیونکہ عدم محض تعریف ہی کی رو سے کوئی شئے نہیں کہ کسی ہستی کا مادہ بن سکے یا اس کو کسی ہستی کی صورت میں ڈھالا جاسکے (العدم لایوجد) اور

(۳) نہ ہی حق تعالیٰ کا خود صورتوں میں تقسیم ہو جانا ہے کیونکہ وہ

تجزیہ وتبعیض سے منزہ ہے تخلیق حق تعالیٰ کا بحد ذاتہ جیسے کہ ویسے رہ کر بصور معلومات بمصداق ہوالظاہر تجلّی فرمانا ہے اور یہ تجلّی یا تمثّل ان صور علمیہ (ذوات اشیاء) کے مطابق ہو رہی ہے جو ذات حق میں مخفی (یا بالفاظ اقبال ضمیر حق میں آرمیدہ) اور علم میں مندرج ہیں۔ اسی تجلی وتمثّل کا نتیجہ ہے کہ اشیاء کا نمود باحکام وآثار خود بالتفصیل ان کی قابلیت ذاتی کے مطابق خارج میں جو وجود ظاہر ہے ہو رہا ہے۔ ہر صورت علمی جو ذات شئے ہے اپنے اقتضائے ذاتی اور استعداد اصلی کے مطابق فیضیاب وجود وبہرہ یاب صفات وجودی ہو رہی ہے۔

یاد رکھو کہ خلق کا وجود حق تعالیٰ کے ظہور یا تجلی وتمثّل کے بغیر ناممکن ہے اور حق تعالیٰ کا ظہور تجلی وتمثّل بغیر صور خلق (صور علمیہ یا تصورات) کے ممکن نہیں یہ ایک دوسرے کے آئینے ہیں آئینہ ظہور حق میں خلق ظاہر ہے اور آئینہ ظہور خلق میں حق ؎

ظہور تو بمن است و وجود من از تو
فلست تظہر لولای لم اکن لولاک

اقبال اس حقیقت کو یوں بیان کرتے ہیں۔

نہ او را بے نمود ما کشود ے
نہ ما را بے کشودِ او نمود ے

"نہ او را بے نمود ما کشود ے" یعنی حق تعالیٰ کا ظہور ہماری صورتوں کے بغیر ممکن نہیں" نہ ما را بے کشود او نمود ے" اور ہم بھی بغیر اس کی تجلی وتمثّل کے ظاہر ہو سکتے ہیں اور نہ فیض یاب وجود ہو سکتے ہیں۔ اسی مفہوم کو اور زیادہ

لطافت کے ساتھ یوں ادا کیا ہے۔

چراغم با تو سوزم بے تو میرم
تو اے بیچوں سن بے من چگونی؟

یعنی ذات حق و ذات خلق میں انفکاک ہرگز ممکن نہیں، کیونکہ ذوات خلق صور علیہ حق ہیں علم حق بغیر معلومات حق کے ممکن نہیں اور ذات حق کا اس صفت سے انفکاک جہل کو مستلزم۔ اسی معنی میں اقبال کے یہ اشعار سمجھ میں آتے ہیں۔ ؎

نہ او بے ما نہ ما بے او چہ حال است　　فراق ما فراق اندر وصال است
نہ ما را در فراق او عیارے　　نہ او را بے وصال ما قرارے

اسی معنی میں شیخ اکبرؒ کا یہ شعر ہے۔

فلولاہ ولولانا　　فما کان الذی کانا

یعنی تخلیق کا امکان ذاتِ حق و ذواتِ خلق (صور علیہ حق) پر ہے یہ ہر دو لازم و ملزوم ہیں کیونکہ "حق ظاہر بصورتِ حقیقی اشیاء و اشیاء موجود بوجودِ حقیقی حق" " فوجودنا بہ وظہورہ بنا اقبال اس نکتہ کو خضر کی طرف منسوب کرکے فرماتے ہیں۔

ز خضر ایں نکتۂ نادر شنیدم
کہ بحر از موج خود دیرینہ تر نیست

بحر یعنی ذات حق (بلا تشبیہ) ہے۔ موج یعنی صور علیہ حق جو ذوات اشیاء ہیں جو غیر مجعول یا غیر مخلوق ہیں لہٰذا ازلی ہیں۔ عالم کی طرح اس کا علم بھی ازلی ہے۔

ذوات اشیاء معلومات یا تصورات الٰہی ہیں۔ لہٰذا یہ بھی ازلی ہیں، ان معلومات یا تصورات کی صورت میں خود عالم جلوہ افروز ہے اور اس طرح خلق کا ظہور رہا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ ہمارا وجود حق تعالیٰ کے وجود سے ہے (وجود نا بہ) اور ہمارا نمود (ظہور) حق تعالیٰ ہی کی تجلی سے ہے اور حق تعالیٰ کا ظہور ہماری ہی صورتوں سے ہے دیکھو اس رباعی میں اقبال کس قدر وضاحت سے اس چیز کو بیان کر رہے ہیں۔

خودی را از وجود حق وجودے | خودی را از نمود حق نمودے
(وجود نا بہ) | (ظہور نا بہ)
نمی دانم کہ ایں تابندہ گوہر | کجا بودے اگر دریا نبودے
(انائے مقید) | (انائے مطلق)

حق تعالیٰ کے لیے تجلی و تمثل و تحول فی الصورت کتاب و سنت سے ثابت ہے اس کی ماہیت کے انکشاف کے لیے ذرا اپنے نفس پر غور کرو۔ فرض کرو کہ تم اپنے کسی عزیز دوست کا خیال کرتے ہو کہ وہ اپنے باغ میں اپنے اہل وعیال کے ساتھ سیر کر رہا ہے۔ خیال کے ساتھ ہی تمہارا ذہن چند تمثالات میں متمثل ہو کر تمہارے سامنے جلوہ گر ہو جاتا ہے۔ مگر باوجود اس تمثل کے، باوجود تمثالات کے تعین، تحیز اور تشکل اور تکیف کے، باوجود ان کی کثرت کے تمہاری ذات اپنی وحدت حقیقی اور اپنی بے کیفی و تنزیہ پر قائم ہے۔ باوجود تمثالات کی چونی و چگونگی سے متشبہ ہونے کے وہ ان ہی چیزوں سے منزہ بھی ہے، فافہم ے

اسرار ازل جوئے بر خود نظرے وا کن
یکتائی و بسیاری، پنہانی و پیدائی (اقبال)

وجدان میں تمثل یا تجلی کی اس طرح یافت ہونے کے بعد اب تم بآسانی سمجھ سکو گے کہ کس طرح حق تعالیٰ بحالہ جیسے کے ویسے رہ کر بلا تغیر و تکثر بغیر حلول و اتحاد تجزیہ و تقسیم صفت نور کے ذریعہ صور معلومات یا تصورات سے خود ظاہر ہو رہے ہیں۔ صور علمیہ کی کثرت، ان کا تعین و تمیز اجوان کی غیریت کو ثابت کر رہا ہے۔) حق تعالیٰ کی وحدت ذاتیہ اور تنزیہ میں کوئی فرق پیدا نہیں کر سکتا۔ ذات منزہ حق کا بصورت تشبیہ تجلی (ظہور) فرمانا خود کلام الٰہی واحادیث نبوی سے ثابت ہے، اس کا استقصا ہم نے اپنے رسالہ خلق و حق میں کیا ہے۔ تفصیل کے لیے اس طرف رجوع کرنا چاہیئے[1]

ان شواہد و دلائل کی بنا پر جو ہمیں قرآن و حدیث میں ملتے ہیں ہم کہہ سکتے ہیں کہ حق تعالیٰ کا بصورت تشبیہ تجلی فرمانا شرعاً ثابت ہے اور یہ تجلی تشبیہ صوری منافی تنزیہ معنوی نہیں ہو سکتی۔ دیکھو جبرئیل علیہ السلام حضور اکرم صلعم کے ہاں دحیہ کلبیؓ کی صورت میں ظاہر ہوتے تھے مگر اس ظہور سے ان کی حقیقت جبرئیلی میں کوئی فرق یا نقصان نہیں پیدا ہوتا تھا۔ اسی طرح عزرائیل علیہ السلام قبض روح کے لیے وقت واحد میں متعدد مقاموں اور مختلف شکلوں میں ظہور فرماتے ہیں لیکن اس انقلاب و کثرت صور سے ذات و حقیقت عزرائیل میں کوئی انقلاب یا کثرت نہیں پیدا ہوتی، وہ بحالہ و بحد ذاتہ جیسی کہ ہے ویسی ہی رہتی ہے۔ اب تمہیں ہمارا یہ کہنا کہ حق تعالیٰ بحالہ و بحد ذاتہ جیسے کہ ہیں ویسے رہ کر بصور معلومات

---

[1] دیکھو خلق و حق صفحہ ۴۳ و ۴۴۔

صفت نور کے ذریعہ ظاہر ہوتے ہیں سمجھ میں آگیا ہوگا اور تم شاہ کمال کے اس قول سے اتفاق کرو گے کہ

نص قطعی ہے حق تعالیٰ کا
تیری صورت سے جلوہ گر ہونا

اور اقبال نے عالم کی جو توجیہ کی تھی اس کا ساتھ دو گے ؏

گفت عالم؟ گفتم او خود رو بر دست!

اِس لیے کہ حق تعالیٰ صفات تنزیہ و تشبیہ دونوں سے متصف ہیں۔ ہو الباطن بھی ہیں اور ہو الظاہر بھی۔ مرتبہ باطن تنزیہ محض ہے، غیب الغیب ہے، شائبہ تشبیہ سے پاک ہے اور مرتبہ ظہور میں تشبیہ ثابت ہے۔ قرآن مجید میں آیات تنزیہ و آیات تشبیہ دونوں بکثرت ملتی ہیں۔ ایک پر ایمان اور دوسری کی تاویل "نومن ببعض ونکفر ببعض" کا مصداق ہے مرتبہ ظہور میں حق تعالیٰ نے استویٰ، ید، وجہ وغیرہ صفات تشابہات سے اپنے کو موصوف فرمایا ہے اور اسی اتصاف تشبیہ کے اعتبار سے "یدِ رسول" کو "یدُ اللہ" کہنا حق ہے۔ ایمان کی تکمیل اِن دونوں صفات تنزیہ و تشبیہ کی عقیدت پر منحصر ہے یعنی حق تعالیٰ مرتبہ ذات میں منزہ ہیں اور مظاہر میں مشبہ، تنزیہ و تشبیہ کے جامع ہیں۔

اس غیریت و عینیت، تشبیہ و تنزیہ کے تعلق پر بھی ذرا سا غور کر لو، چونکہ ذاتِ حق میں ذواتِ خلق (صورِ علمیہ، تصورات) مندرج ہیں، لہٰذا من حیث الاندراج عینیت ہے، یہی تنزیہ ہے یہی بہ ضمیرت آرمیدم، کا مفہوم ہے اور چونکہ ذاتِ حق موجود ہے اور ذواتِ خلق (تصورات یا صورِ علمیہ) معدوم ہیں

(یہ عدم اضافی ہے، یا ثبوت علمی ہے نہ کہ عدم محض) لہذا من حیث الذوات غیریت ہے یہی تشبیہ ہے من الازل الی الابد ؏

معلوم خدا ازازل غیر خدا است

وجود اور عدم میں تغایر حقیقی ہے اس لیے من حیث الذوات غیریت حقیقی ہے (تشبیہ) اور من حیث الوجود دیکھو تو عینیت حقیقی ہے (تنزیہ) کیونکہ وجود حق کا عین وجود خلق ہے یعنی وجود واحد ہے؛ اعیان خلق (صور علمیہ تصورات) کی صورتوں میں متجلی ہے۔ ایمان صحیح ان دونوں نسبتوں کی تصدیق پر منحصر ہے نسبت غیریت کی تصدیق ظاہر شریعت ہے اور نسبت عینیت کی تصدیق حقیقت شریعت ہے، عینیت و غیریت دونوں نسبتوں پر ایمان عرفان کامل ہے اسی لیے کہا گیا ہے کہ

معرفت کی ہوا میں اڑنے کو
عینیت غیریت دو پر ہونا

عرفاء کے نزدیک یہ امر مسلمہ ہے کہ محض غیریت کا شاغل محجوب ہے محض عینیت کا قائل مغضوب ہے، نشہ وحدت کا سرشار مجذوب ہے اور جو دونوں نسبتوں کا شاہد ہے وہ محبوب ہے یہ وجہ عینیت کو غیریت پر اور وجہ غیریت کو عینیت پر غلبہ پانے نہیں دیتا، اعتدال کے ساتھ دونوں کا جامع ہوتا ہے اور شاہ کمال کی زبان میں اپنے حال کا یوں اظہار کرتا ہے۔

عینیت سے مست ہوں اور غیریت سے ہوشیار
دم بدم یہ میکشی یہ پارسائی بس مجھے!

اس غیریت وعینیت، تشبیہ وتنزیہ کے علم سے ہمیں اپنی ذات کا یہ عرفان حاصل ہوا کہ حق تعالیٰ ہماری ذات کے اعتبارات سے منزہ ہیں اور پھر ہماری ذات ہی کے اعتبارات سے ظاہر ہو رہے ہیں۔ یہ عرفان ہمیں مقام "عبدیت" عطا کرتا ہے جو قرب کا اعلیٰ ترین مقام ہے عبدیت اس امر کا جاننا ہے کہ اولاً۔

(۱) ہم "فقیر" ہیں ملک وحکومت، افعال صفات ووجود اصالتہً ہمارے لیے نہیں حق تعالیٰ ہی کے لیے ہیں۔ اللہ غنی وانتم الفقراء (پ۲۶ ع۸) نیز یا ایھا الناس انتم الفقراء الی اللہ واللہ ھو الغنی الحمید۔

قرآن سے تفصیلی تائید کے لیے ان شواہد پر غور کرو۔

ملک وحکومت حق تعالیٰ ہی کے لیے حصراً ثابت ہے۔ لم یکن لہ شریک فی الملك (پ۱۵ ع۲۶) ان الحکم الا للہ (پ ع۱۳)۔ لہ ما فی السموات وما فی الارض۔

افعال کی تخلیق حق تعالیٰ ہی کر رہے ہیں۔ واللہ خلقکم وما تعملون (پ۱۳ ع۷)

صفات وجودیہ حق تعالیٰ ہی کے لیے حصراً ثابت ہوتے ہیں (i) حیات ان ہی کی:۔ ھو الحی القیوم (پ۳ ع۹) (ii) (iii) علم وقدرت ان ہی کی:۔ وھو العلیم القدیر (پ۲۱ ع۹) (iv) ارادہ ومشیت ان ہی کی:۔ وما تشاؤن الا ان یشاء اللہ (پ۲۹ ع۲۰) (v) (vi) سماعت وبصارت ان ہی کی:۔ وانہ ھو السمیع البصیر (پ۱۵ ع۱)

امن یملک السمع والابصار فیقولون اللہ (پ۱۱ع ۹) (۱۱۱۰)
وجود بھی حق تعالیٰ ہی کے لیے ثابت ہے۔ اللہ لا الہ الا ھو الحی القیوم
(پ۳ع ۹) نیز ھو الاول والاخر والظاھر والباطن وھو بکل شیء
علیم (پ۲۷ع ۱۷) وجود کے چاروں مراتب کا حق تعالیٰ ہی کے لیے ہونا حصراً ثابت
ہو رہا ہے۔ ثانیاً

(۲) عبدیت اس امر کا جاننا ہے کہ ہم "امین" ہیں۔ فقر کے امتیاز سے
خود بخود ہمیں امانت کا امتیاز حاصل ہو جاتا ہے۔ ہم میں وجود یا خودی صفات
و افعال، مالکیت و حاکمیت من حیث الامانت پائے جاتے ہیں یعنی حق تعالیٰ
ہی کے وجود سے موجود ہوں، ان ہی کی حیات سے زندہ ہوں، ان ہی کے علم
سے جانتا ہوں، ان کی قدرت اور ارادے سے قدرت و ارادہ رکھتا ہوں
ان کی سماعت سے سنتا بصارت سے دیکھتا اور کلام سے بولتا ہوں، یہی قوم کی
اصطلاح میں "قرب نوافل" ہے۔ حق تعالیٰ ہی کے لیے وجود اور صفات وجودیہ
اصالتاً اور بطور حصر ثابت ہیں اور ہماری طرف ان کی نسبت امانتہً ہو رہی ہے
فقر اور امانت کے اعتبارات کے جاننے سے "سبحان اللہ وما انا من
المشرکین" کا جو "بصیرت محمدیہ" ہے بروئے قرآن تحقق ہو جاتا ہے یعنی ہم
حق تعالیٰ کی چیزیں اصالتہً اپنے لیے نہیں ثابت کر رہے ہیں اور اس طرح شرک
سے دور ہیں اور نہ ہی اپنی چیزیں، ذاتیات، صفات عدمیہ و ناقصہ کی نسبت
حق تعالیٰ کی طرف کر رہے ہیں کہ ان کی تنزیہ متاثر ہو اور کفر لازم آئے۔ ہم انکی
چیزیں ان ہی کے لیے ثابت کر رہے ہیں اور یہی توحید اصلی ہے۔

فقر اور امانت کے نتیجہ کے طور پر "عبد" کو "خلافت" اور ولایت حاصل ہوتی ہے جب وہ امانات الہیہ کا استعمال کائنات کے مقابلہ میں کرتا ہے تو وہ "خلیفۃ اللہ فی الارض" کہلاتا ہے اور جب حق تعالیٰ کے مقابلہ میں کرتا ہے تو "ولی" ہوتا ہے عبد اللہ کے یہی چار اعتبار ہیں فقر، امانت، خلافت، ولایت۔ اللہ اللہ کیا شان ہے "عبد اللہ" کی!

ان ہی اعتبارات کو پیش نظر رکھ کر اقبال پہلے "فقر" کی تصریح کرتے ہیں۔

چیست فقر اے بندگانِ آب و گل　　یک نگاہ راہ بیں، یک زندہ دل
فقر کارِ خویش را سنجیدن است　　بر دو حرف لا الٰہ پیچیدن است
فقر خیبر گیر با نانِ شعیر　　بستۂ فتراک او سلطان و میر
فقر ذوق و شوق و تسلیم و رضاست　　ما امینیم، ایں متاع مصطفےٰ است
فقر بر کرّوبیاں شبخوں زند　　بر نوامیس جہاں شبخوں زند
بر مقامِ دیگر اندازد ترا　　از زجاج الماس می سازد ترا

برگ و ساز او ز قرآنِ عظیم
مرد درویشے نہ گنجد در گلیم

عبد اللہ فقیر ہے اور امین اور خلیفہ اور ولی، ان ہی اعتبارات کا اوپر ذکر ہے لا الٰہ الا اللہ نے تمام اعتبارات حق کی ذاتِ عبد سے نفی کی اور ان کا ذات حق میں اثبات کیا اور پھر اعتبارات حق کا ذاتِ عبد میں امانۃً اثبات کیا جو اصطلاح قوم میں اثبات کا اثبات ہے، اب ان اعتبارات الہیہ کا امین ہو کر عبد کا فقر رہبانیت نہیں بلکہ "ضیر فی کائنات" ہے "خیبر گیر" ہے، دنیا کی

بڑی سے بڑی قوت بھی خلیفۃ اللہ کے آگے سرنگوں ہے۔ سلطان و میر اس کے
فتراک کا شکار رہیں، یہ اس لئے کہ وہ اللہ ہی کی حول و قوت کو استعمال کرتا ہے
اور حق تعالیٰ ہی کے امتثالِ امر میں کرتا ہے اقبال اس فقر کو رہبانیت سے یوں
ممیز کرتے ہیں ؎

کچھ اور چیز ہے شاید تری مسلمانی — تیری نگاہ میں ہے ایک فقر و رہبانی
سکوں پرستی راہب سے فقر ہے بیزار — فقیر کا ہے سفینہ ہمیشہ طوفانی
پسند روح و بدن کی ہے وانمود اس کو — کہ ہے نہایتِ مومن خودی کی عریانی (استعمالِ اثبات ۱۲)
وجود صیرفیِ کائنات ہے اس کا (صراف ۱۲) — اسے خبر ہے یہ باقی ہے اور وہ فانی
یہ فقر مردِ مسلماں نے کھو دیا جب سے
رہی نہ دولتِ سلمانی و سلیمانی

عبداللہ فقیر ہے اور امین بھی، امین کس کا، حق تعالیٰ کی ہویت و نیت
کا، ان کے صفات، وجودیہ کا، ان کی مالکیت و حاکمیت کا، اسی امانت کو اقبال
ان الفاظ میں یاد دلاتے ہیں ؎

مشو غافل کہ تو او را امینی (ذاتِ الٰہی ۱۲)
چہ نادانی کہ سوئے خود نہ بینی

اب وہ ان ہی امانات الٰہیہ کا کائنات کے مقابلہ میں استعمال کرتا ہے
اور خلیفۃ اللہ فی الارض کہلاتا ہے، وہ ان کے استعمال پر مامور ہے،
راہب کی طرح وہ ان کو ترک کر نہیں سکتا۔ سکون پرستی راہب سے وہ بیزار ہے،
اس کا سفینہ ہمیشہ طوفانی ہوتا ہے، جاھد وا فی اللہ کے امر کے امتثال میں وہ

مصروفِ مجاہدہ ہوتا ہے اور لئن جاھدوا فینا لنھدینھم سبلنا کے وعدہ کے مطابق اس کو صراطِ مستقیم کی ہدایت ہوتی رہتی ہے۔ اسی جہاد و مجاہدہ کو، اسی اشتغال امر میں تلاش حق و تبلیغ حق کو، ترک شر و اختیار خیر کو اقبال نے ان الفاظ میں ادا کیا ہے۔ ؎

جنگ شاہان جہاں غارتگری است — جنگ مومن سنت پیغمبری است
جنگ مومن چیست؟ ہجرت سوئے دوست — ترک عالم اختیار کوئے دوست
آنکہ حرف شوق با اقوام گفت — جنگ را (مجاہدہ ۱۲) رہبانی اسلام گفت
کس نداند جز شہید این نکتہ را
کو بخونِ خود خرید این نکتہ را

عبداللہ ولی اللہ ہے، ولایت کی شان کو اقبال بڑی وضاحت سے بیان کرتے ہیں ؎

ہر لحظہ ہے مومن کی نئی شان نئی آن — گفتار میں کردار میں اللہ کی برہان
قہاری و غفاری و قدوسی و جبروت — یہ چار عناصر ہوں تو بنتا ہے مسلمان
ہمسایۂ جبریلؑ امین بندۂ خاکی — ہے اس کا نشیمن نہ بخارا نہ بدخشان
یہ راز کسی کو نہیں معلوم کہ مومن — قاری نظر آتا ہے حقیقت میں ہے قرآن
قدرت کے مقاصد کا عیار اس کے ارادے — دنیا میں بھی میزان، قیامت میں بھی میزان
جس سے جگر لالہ میں ٹھنڈک ہو وہ شبنم — دریاؤں کے دل جس سے دہل جائیں وہ طوفان
فطرت کا سرودِ ازلی اس کے شب و روز
آہنگ میں یکتا صفتِ سورۂ رحمن!

عبداً ہو کر ہی وہ امین اللہ، خلیفۃ اللہ اور ولی اللہ ہوتا ہے، ایسا عبد کہہ سکتا ہے۔ انا عبدك کیونکہ وہ معلوم اللہ، مخلوق اللہ، غیر ذات اللہ ہے۔ اور پھر وہ یہ بھی کہہ سکتا ہے۔ من رانی فقد رای الحق[1] کیونکہ اس میں ہویت و انیت حق ہی کی ہے۔ وجود و خودی حق ہی کی ہے۔ اسی خیال کو اقبال وضاحت کے ساتھ یوں ادا کرتے ہیں۔

کرا جوئی ؟ چرا در پیچ و تابی | کہ او پیدا ست تو زیر نقابی
تلاش او کنی جز خود نہ بینی | تلاش خود کنی جز او نیابی

---

[1] رواہ مسلم و بخاری۔

جناب ڈاکٹر سیّد ظفر الحسن صاحب

ایم۔ اے۔ ڈی فل (آکسن) صدر شعبہ فلسفہ
مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

اِقبال کی تعلیم

ستر اسّی برس ہوئے ہندوستان کی اسلامی فضا میں ایک آواز گونجی جس سے زمین اور آسمان بھر گئے۔ اس آواز کا منبع علی گڑھ تھا۔ سر سید نے اس زور شور کے ساتھ مسلمانوں کو خواب غفلت سے جگایا کہ در و دیوار گونج اٹھے اور عالم اسلام میں ایک ہیجان پیدا ہو گیا۔

مسلمانوں کے ماضی و حال کو دیکھ دیکھ کر سر سید کی آنکھوں سے خون کے آنسو بہتے تھے اور ان کے استقبال پر نظر کر کے سر سید کے زبان اور قلم تنبہ اور تنبیہ، تدبر اور تدبیر کا تلاطم پیدا کر رہے تھے۔

پہلا شخص جس نے سر سید کا پیغام شعر کے سانچہ میں ڈھالا وہ حالی تھا۔

حالی نے مسلمانوں کے ماضی و حال کا ایسا نقشہ کھینچا اور ایسے درد دل کے ساتھ اس داستان کو بیان کیا کہ شعر کی تاریخ اس کی نظیر سے خالی ہے۔ دوست دشمن سب نے گردن ڈال دی اور حالی اسلام کا سب سے بڑا قومی شاعر مان لیا گیا۔

لیکن سرسید کا پیغام ابھی اجمالی تھا۔ انھوں نے قوم کو اس قابل بنایا کہ اپنی حالت کو سمجھے اور حالات کو سمجھے اور پھر یہ بھی سمجھے کہ اس کا مستقبل کیا ہونا چاہیے اس مستقبل کی تفصیل ابھی باقی تھی۔

وہ شخص جس نے اس اجمال کی تفصیل کی جس نے ماضی سے استقبال کی طرف نگاہ کو پھیرا، وہ اقبال ہے۔ اقبال نے اس جوش و خروش اور اس ولولہ اور امنگ کے ساتھ زبان شعر و ادب میں اس مضمون کو ادا کیا کہ یہ اس کا حصہ ہو گیا۔ حالی ہمارے حال کا شاعر تھا اقبال ہمارے استقبال کا شاعر ہے۔

ہندوؤں، بدھوں اور عیسائیوں کی تعلیم یعنی نفی خودی مسلمانوں میں پھیل گئی تھی۔ تصوف وانزوا نے ان کے ہاتھ پیر شل کر دیئے تھے۔ نفی خودی کی بدولت وہ انفرادی خودی میں سکڑ کر رہ گئے تھے۔ اقبال نے بتایا کہ سر حیات نفی خودی میں نہیں بلکہ خودی میں مضمر ہے۔ یہ کائنات خودی کا مظہر ہے۔ خودی پیدا کر۔ یہی خودی ہے جو تجھے ایک اعلیٰ تر خودی یعنی بے خودی میں لے جائے گی اور تو انفرادیت سے نکل کر اجتماعیت میں آ جائے گا۔

یہ تمام مقامات اقبال نے خود طے کئے۔ وہ آغاز شعر میں نفی خودی اور وحدت وجود میں مبتلا تھا۔ پھر اس پر خودی اور وحدت وجود کا بھید کھلتا ہے۔ اور آخر میں وہ بے خودی پر منتہی ہو جاتا ہے۔

اقبال کی عظمت کا یہ ثبوت ہے کہ وہ جس جس مقام سے گزرتا ہے ایک عالم کے عالم کو اپنے ساتھ لے جاتا ہے۔ جب وہ نفی خودی کا راگ گا رہا تھا لوگ اسے الاپ رہے تھے، جب اس نے خودی کا ڈنکا بجایا ہر ساز سے یہی آواز آنے لگی۔ اب جب کہ اس نے بے خودی یعنی للّٰہیت اور قوم پرستی کا آوازہ بلند کیا سب اسی میں آواز ملا رہے ہیں۔ آج مسلمانوں کا تمدن اور ان کی سیاسیات بدرجۂ غایت اقبال کے شرمندۂ احسان ہیں۔

مسلمان ایک گم کردہ راہ قافلہ کی طرح سیاسیات کے لق و دق بیابان میں بھٹکتے پھر رہے تھے مگر اس فلسفۂ حیات اور اسلامیات کے ابھرنے اُن کے لیے ایک مطمح پیدا کر دیا جس کے صائب ہونے کو لوگ نہایت سرعت کے ساتھ مانتے جا رہے ہیں۔ وقت آرہا ہے اس کا جھنڈا عنقریب بلند ہو جائیگا۔

اقبال کہتا ہے کہ ؏

من نوائے شاعر فردا ستم

لیکن یہ ایک صدائے بازگشت ہے۔ اے اقبال! تیری صدا سے عالمِ اسلام کے دل و دماغ بھر گئے ہیں، وہ تیری ہی تعلیم کی طرف جا رہے ہیں۔ تو شاعر فردا ہی نہیں تو شاعر امروز بھی ہے اور تیرا اثر اتنا بڑا ہے کہ شاید ہی کسی اور شاعر کا کبھی ہوا ہو تو قومی شاعر ہی نہیں تو شاعر عہد ہے۔ یہ عہد تیرا عہد ہے۔ عہد اقبال ہے۔ کون شاعر تجھ سے پہلے یا تیرے زمانہ میں، ہندوستان یا ایران و خراسان بلکہ امریکہ و فرنگستان میں ایسا ہوا ہے جس کا تتبع اس درجہ کیا گیا ہو، جس کی آواز میں اس طرح آواز ملائی گئی ہو۔ آج جو شخص بھی شعر کہتا ہے وہ اقبال کے رنگ میں کہتا ہے، جو مضامین

بھی وہ بیان کرتا ہے اقبال کے مضامین ہوتے ہیں۔ بلکہ نوبت یہاں تک پہنچ گئی ہے کہ بحریں بھی اقبال ہی کی ہوتی ہیں اور شعر سنانے کا طریقہ بھی اقبال ہی کا طریقہ ترنم ہوتا ہے۔ ہاں یہ باوجود اس کے کہ ترنم کی کم نوائی شوکتِ مضمون کی متحمل نہیں۔

زمانہ پر فرنگ چھا گیا تھا، اس کا سیل بے پایاں ایسا چڑھا تھا کہ عالمِ اسلام بھی اس میں ڈوبا چلا جا رہا تھا۔ اے اقبال! تو نے اپنی معنی خیز اور سوز انگیز آواز سے ایک سدِ سکندری کھڑی کی اور اسے بتا دیا کہ ؎

فرنگ سے بہت آگے ہے منزلِ مومن
قدم اٹھا، یہ مقامِ انتہائے راہ نہیں

پروفیسر محمد مجیب احمد جامعہ ملیہ

ڈاکٹر محمد اقبال مرحوم

دن ڈوبے اور اندھیرا چھا جائے تو سب اپنے گھروں میں روشنی کرتے ہیں اور اپنے آپ کو تاریکی کی زحمتوں سے بچاتے ہیں۔ جب کسی کی زندگی کا دن ڈوبتا ہے تو رسم ہے کہ جس کسی کا مرنے والے سے تعلق ہو وہ محبت اور ذکر خیر کا دیا جلا کر غم کا اندھیرا دور کرے اور زندگی کا اعتبار قائم کرے لیکن بعض برگزیدہ مرنے والے ایسے ہوتے ہیں جو کسی کے غم اور کسی کے یاد کرنے کا سہارا نہیں چاہتے جنھیں یقین ہوتا ہے کہ دنیا میں ایک طرف شام ہو تو دوسری طرف دن کی رونق پھیلی ہوتی ہے اور زندگی کا کاروبار جاری ہوتا ہے، اور وہ ایک میدان عمل سے دوسرے کو اس اطمینان سے جاتے ہیں جیسے کوئی ایک کام ختم کر کے دوسری

جگہ جاتا ہے۔ ڈاکٹر اقبال مرحوم نے اپنی آخری سانس میں فرمایا تھا کہ مسلمان کی
نشانی یہ ہے کہ موت آئے تو اسے مسکراتا دیکھیے، اور موت نے ان کے ایمان کو
اتنا ہی پختہ پایا جتنا کہ زندگی نے۔ ہم موت سے ڈرنے اور بھاگنے والے بھلا ماتم کا
اتنا سلیقہ کہاں سے لائیں گے کہ ایسے مرنے والے کا حق ادا کر سکیں۔ ڈاکٹر اقبال
مرحوم نے عمر بھر ہمیں جینے کے گر سکھائے اور ان کے دن پورے ہو گئے تو مرنے کا
ایک طریقہ بھی بتا گئے کہ ہزار زندگی سے بہتر ہے۔ خدا کرے جینے کی یہ مثال زندہ رہے
اور مرنے کی یہ مثال!

ڈاکٹر اقبال کے رخصت ہو جانے سے شعر و شاعری اور فلسفے، بلکہ ملّی زندگی
کی محفل ایسی اجڑ گئی ہے کہ ہم اپنی قسمت کو جتنا بھی روتے اور مرحوم کا جتنا بھی ماتم
کرتے کم ہوتا، اگر آنسو بہاتے میں یہ خطرہ نہ ہوتا کہ اپنی شخصیت اور کلام کی یادگار
وہ شمع ہدایت جو مرحوم چھوڑ گئے ہیں بجھ جائے گی۔ ہمارا غم چاہے جتنا شدید ہو،
یہ شمع ہمارے سامنے جل رہی ہے، اور ہمیں یقین ہونا چاہیئے کہ اس کی بصیرت
افروز روشنی آہستہ آہستہ پروانوں اور آدمیوں کو اپنے گرد جمع کر لیگی محفل میں
رونق، آب و تاب اور ہنگامہ پیدا کر دیگی۔ اور کیا تعجب ہے کہ مرحوم کی آواز
ہمارے کانوں میں گونجنے لگے، ہم ایک دوسرے کے دلوں میں اور آنکھوں میں
ان کی شخصیت کے نقش دیکھیں اور ان سے ایک تعلق پیدا کر لیں جو جسمانی
رشتوں سے زیادہ نازک مگر کہیں زیادہ لطیف اور پائدار ہو، جو ہمیں امید اور
مرحوم کی روح کو کامیابی کا مژدہ سناتا رہے۔

دراصل اس وقت جب محبت اور عقیدت جوش پر ہیں اور مرحوم کی

صورت بار بار آنکھوں کے سامنے آرہی ہے ہمیں چاہیئے کہ ان کی صورت اور شخصیت کا ایک ایسا خاکہ بنا کر محفوظ کرلیں جسے برسوں بعد دیکھنے پر بھی ہم پہچان سکیں اور دنیا بھی مان لے کہ اس کا ہر نقش اصل سے ملتا ہے۔ یہ کام محبت اور عقیدت کے بغیر انجام نہیں پا سکتا۔ لیکن اس کے لیے محبت اور عقیدت ہی کافی نہیں ہیں۔ محبت اپنی ہی آنکھ سے دیکھتی ہے، دوسرے کے نقطۂ نظر کی پروا نہیں کرتی اور عقیدت کو سہرے پہنانے کا اتنا شوق ہوتا ہے کہ وہ اکثر آدمی کی صورت ہی چھپا دیتی ہے۔ اسی طرح تعریف اگر دو چار خصوصیتوں کو ابھارتی ہے تو بہتیری مٹا بھی دیتی ہے۔

ڈاکٹر اقبال مرحوم کی شخصیت کا صحیح خاکہ بنانے کے لیے تنقید کا ضبط بھی درکار ہے، کیونکہ اس وقت اگر عقیدت اور تعریف صورت گری کی ہر مشکل آسان کر سکتی ہیں تو آگے چل کر یہی آسانی ہزار مشکلیں بھی پیدا کر دیگی۔

میں نے تنقید اور اس کے ضبط کا ذکر اس وجہ سے کیا ہے کہ ڈاکٹر اقبال مرحوم کی شخصیت عام معیار پر جانچی نہیں جا سکتی، اور اپنے کلام میں انھوں نے پرانی ادبی رسموں کو اس طرح توڑا ہے کہ ادیب کبھی نہ کبھی اس کا بدلہ ضرور لیں گے۔ یورپ میں اٹھارویں صدی اور ہندوستان میں انگریزی تعلیم پھیلنے کے بعد سے یہ خیال عام ہو گیا ہے کہ ناک اور کان کی طرح مذہب بھی ہر شخص کی اپنی چیز ہے، اس کو نہ دوسروں سے مطلب ہونا چاہیئے نہ دوسروں کو اس سے۔ یوں اگر ایک طرف رواداری کچھ بڑھ گئی ہے تو دوسری طرف مذہب زندگی اور ادب سے بے دخل کر دیا گیا ہے۔ جذبۂ دینی کی قدر کرنے والے اب بھی ملتے ہیں لیکن کسی ایک مذہب کی پابندی کو وہ بھی کچھ بہت اچھا نہیں سمجھتے۔ اب اگر ادیب عقیدے رکھتے ہیں

تو انھیں بیان کرتے شرماتے ہیں، علم کے دعوے سے یا آزاد خیالی کے بہانے سے جو جی چاہے کہیئے، لیکن دنیا کو دین کے پیمانے سے ناپیے، اپنے دین اور دینی آئین سے محبت اور عقیدت ظاہر کیجیے تو مہذب لوگوں میں آبرو جاتی رہتی ہے اور تعصب و تنگ نظری کا داغ پیشانی پر لگ جاتا ہے۔ ہندوستانی مسلمانوں میں بھی انگریزی تعلیم کے ساتھ یہ ذہنیت پھیلی اور شاید بہت زیادہ پھیلتی اگر مولوی نذیر احمد، حالی اور اکبر جیسے ادیب اس کا توڑ نہ کرتے۔ اقبال مرحوم ان بزرگوں سے بھی آگے بڑھ گئے، انھوں نے ادب کو دین کی پرچھائیں بنا دیا، جذبے کی رنگین پوشاک اٹھا کر عقیدے کو پہنا دی اور اسے ایسا حسین بنا دیا کہ جذبے کو بھی رشک آجائے۔

پھر کیا تعجب ہے اگر آگے چل کر ادیب اور شاعر چاہیں کہ اقبال مرحوم کی یادگاروں کو چپ چپاتے ادب سے نکال کر دینیات میں شامل کر دیں، ان کی بزرگی تسلیم کریں، لیکن اپنی محفل اپنے ہی لیے رکھیں، دینداری کے تقدس کو اقبال کی نذر کریں، جذبات کی دنیا اور اس کی ہنگامہ آرائیوں کو اپنی جائداد سمجھ کر اس پر قبضہ کر لیں۔ اقبال کو اس انجام سے محبت اور تعریف نہیں بچا سکتی بلکہ وہ سچی تنقید جو دین سے قوت اور خود اعتمادی حاصل کرے، ادب سے طاقت بیان لے اور حق پرستی کی مضراب سے دل کے تار چھیڑتی رہے۔

غور کیجیے تو واعظ اور شاعر دونوں اسی ایک انسانیت کے خادم اور بہی خواہ ہیں، لیکن ان کے راستے الگ ہیں اور ان کے درمیان غلط فہمی اور جھگڑے کی گنجائش بہت ہے۔ واعظ انسان کو تسلی اور بقا کا وعدہ کر کے اپنی طرف کھینچتا ہے شاعر اسے آزادی اور شگفتگی کا لالچ دلاتا ہے، واعظ شاعر پر بے اصول اور

نا عاقبت اندیش ہونے کا الزام لگاتا ہے، شاعر واعظ پر خدا کے نام سے منطق کو پوجنے
اور عاقبت اندیشی کے بہانے سے تنگ دلی اور کٹر پن پھیلانے کا۔ تنقید کو چاہئے
تھا کہ ان کی عداوتوں اور شکایتوں کو دور کرتی اور ان میں میل کراتی رہے، اور یہ
ثابت کرکے کہ وہ انسانیت کے ایک دل کے دو قدرتی پہلو ہیں اور ایک کا مقصد
دوسرے کے بغیر پورا نہیں ہوسکتا ایک کو دوسرے کے اوصاف کی قدر کرنا سکھاتی۔
لیکن ایسا ہوا نہیں ہے اور اس لیے تنقید کی جو کسوٹی عام طور سے استعمال ہوتی ہے
اس پر ڈاکٹر اقبال کے سے مکمل ذہن اور ہمہ گیر دل کے اوصاف پرکھے نہیں جاسکتے
ڈاکٹر اقبال کا کلام ایمان کی لازوال قوتوں کا ایک مظہر ہے، انھوں نے تخیل کو
عقیدے کا، آرزو کو دین کا پابند کیا۔ انسانی شخصیت کے ہزاروں جدا جدا رنگ
نہیں دکھائے بلکہ اسے مذہب، ملت، آدمیت کے ایک خاص رنگ میں ڈبو دیا؛
اور ان کا کمال یہ ہے کہ اس ایک رنگ میں ڈوبے ہوئے ہونے پر بھی ان کے کلام
میں وہ سارا کلام جادو ہے جو کسی سرمست عاشق کی غزلوں میں ہوسکتا ہے۔ ان کے
تخیل نے جذبۂ دینی کی روشنی میں بلند پروازی کی مشق کی تھی۔ مذہب، تہذیب،
تاریخ، سیاست کی حقیقتیں ان کے دل سے لطیف اور موثر شخصی کیفیتیں بن کر
نکلتی تھیں۔ ان کے لیے حسن وہی تھا جس میں کامل شخصیت کا جلوہ نظر آئے
عشق وہی جو اس کامل شخصیت کا تصور دل میں بٹھادے، نغمہ وہی جو شعلے کی
طرح لگن کی آگ دلوں میں لگاتا پھرے۔ ان کی مستی میں مصلح کی ہشیاری تھی، انکی
نصیحت میں جذبات کی گرہ کھلنے کا مزہ۔ ان کا کلام عشق اور علم کی دو آنکھوں کا
ایک نور تھا، ادیب اور آرٹسٹ کی حیثیت سے ان کی شخصیت مکمل تھی، وہ مختلف

صلاحیتیں جن کو ہم ایک دوسرے کی ضد سمجھتے ہیں ان کی طبیعت میں اس طرح آ کر مل گئی تھیں جیسے چشمے کی روانی اور چٹان کا سکوت، یا رات کا اندھیرا اور تاروں کی جگمگاہٹ۔ یعنی تنقید اگر ان کا حق ادا کرنا چاہتی ہے تو اسے ان کے کلام کو جانچنا ہی نہ چاہیئے بلکہ یہ بھی دکھانا چاہیئے کہ وہ مکمل ہے اور اس لیے آئندہ کے واسطے ایک معیار ہے۔

ڈاکٹر اقبال کا کلام تین حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے، جن میں سے پہلا وہ ہے جس میں انھوں نے پرانے مذاق کی تقلید کے ساتھ ایک نئی وضع کی بنیاد بھی رکھی، دوسرے حصے میں ان کی اصل طبیعت اور مذاق کی کرنیں پھوٹتی نظر آتی ہیں، اور تیسرے میں ان کی پوری شخصیت سامنے آجاتی ہے۔ ان تینوں حصوں کی حد بندی نہیں کی جا سکتی، شروع کے کلام میں ہم کو بعض رجحانات ملتے ہیں جو آخر تک رہے، اور بعد کو خصوصیات ملتی ہیں جن کا قیاس شروع کا کلام پڑھ کر نہیں کیا جا سکتا۔ لیکن ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ پہلا دور مشق کا تھا جب ان کا تخیل پر تول رہا تھا، زبان صاف ہو رہی تھی اور وہ مختلف میدانوں میں طبع آزمائی کر رہے تھے۔ یہی زمانہ ہے جب ہندوستان کی حالت دیکھ کر شاعر کے دل میں درد اٹھا، جب "ترانۂ ہندی" لکھا گیا اور برہمن کو دیس کے دوسرے بسنے والوں کے ساتھ مل کر ایک نیا شوالہ بنانے کی دعوت دی گئی۔ "تصویر درد" اس دور کی سب سے موثر نظم ہے، اور اس میں پہلی بار وہ تڑپ نظر آتی ہے جو بعد کو "شکوہ" میں شباب پر آئی اور جس نے ہندوستان کے سارے مسلمانوں کو تڑپا دیا۔ لیکن ادبی نقطۂ نظر سے شاید اس دور کی بہترین

نظمیں "حقیقت حسن" اور "اختر صبح" ہیں۔ نظم کا یہ طرز تخیل کی یہ نازک گلکاریاں
اقبال کا خاص حصہ تھیں، اور اس وقت بھی جب ان کا دل و دماغ مذہب اور
فلسفہ میں ڈوبا ہوا تھا، ان کا تخیل اکثر اس طرز کے کرشمے دکھاتا رہا۔

اقبال کے کلام کا دوسرا دور ان کے جذبہ دینی کی بیداری سے شروع ہوتا
ہے۔ یہ وہ زمانہ تھا جب وہ تعلیم کے سلسلہ میں یورپ گئے اور تاریخ اور فلسفے کے
مطالعے اور دنیا کے مشاہدے نے ان کو شخصی اور اجتماعی زندگی کی تعمیر کے وہ
طریقے بتائے جنھیں معلوم کرنے کی انھیں پہلے آرزو تو تھی مگر شاید اتنی شدید
نہ تھی کہ اپنا مطلب حاصل کرلے۔ اسی زمانہ میں ان کے سیاسی خیالات بھی بدلے،
قومیت کی چارہ سازی کے ساتھ انھوں نے اس کی ستم شعاری بھی دیکھی، اور
اس کا ان پر اتنا اثر ہوا کہ انھوں نے اس سے بالکل منہ پھیر لیا۔ تاریخ کے مطالعہ
نے ملت اسلامی کی عظمت کا جو نقشہ ان کے سامنے پیش کیا اس نے اس محبت
کو دوبالا کر دیا جو انھیں قدرتی طور پر اسلام اور مسلمانوں سے تھی، اور اسلامی
دنیا کی پستی اور بیچارگی دیکھ کر ان کے دل پر ایسی چوٹ لگی کہ وہ اپنے درد کی
شکایت بارگاہ الٰہی تک پہنچائے بغیر رہ نہیں سکتے تھے۔ "شکوہ" اور اس کا
جواب، "شمع اور شاعر"، "خضر راہ" اور "طلوع اسلام" ان کی اس وقت
کی بے چینی کا عکس ہیں، مگر اپنے دین کو انھوں نے ایسا مضبوط پکڑ لیا تھا کہ ان کا
درد اپنی دوا بھی کرتا رہا، اندھیرے میں انھیں نور کی دو چار کرنیں منزل مقصود
کا رستہ دکھاتی رہیں۔ شخصیت کی تعمیر کا وہ فلسفہ جو "مثنوی اسرار و رموز" میں پیش
کیا گیا اس وقت تک ان کے ذہن اور تخیل کو گرویدہ نہ کر سکا تھا، مگر اس کے لیے

زمین تیار ہو رہی تھی۔ یعنی اس دور میں اقبال کا جذبہ دینی چڑھاؤ پر تھا، موجیں مار رہا تھا، لیکن ابھی اس نے وہ شکل نہیں پائی تھی جس کے بغیر وہ ہدایت کا ذریعہ نہیں بن سکتا۔ اس لیے ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس دوسرے دور میں بھی اگرچہ ایک نظم "وطنیت" میں اقبال نے قومیت سے قطع تعلق کا اعلان کر دیا تھا اور اپنے کلام کو اسلام کے رنگ میں رنگ رہے تھے، ان کی خصوصیت ان کا یہ رجحان نہیں تھا بلکہ وہ خوبیاں جو "ستارہ" اور "شاعر" جیسی نظموں میں نظر آتی ہیں۔

جیسے جیسے اقبال کا ذہن خودی اور بیخودی کے فلسفے میں ڈوبتا گیا اقبال کو ایک نئی زبان کی ضرورت محسوس ہوتی گئی اور آخرکار انھوں نے فارسی میں لکھنا شروع کر دیا۔ اردو کا ان پر بے شک اور تمام زبانوں سے زیادہ حق تھا، لیکن فارسی میں ایک تو یہ آسانی تھی کہ وہ اسلامی تصوف کی زبان ہے اور اس لیے ان خیالات کو بیان کرنے کے لیے خاص طور پر موزوں تھی جنھیں ڈاکٹر اقبال پیش کرنا چاہتے تھے دوسرے ایک بڑا فائدہ یہ تھا کہ اس کے ذریعے سے ہندستانی مسلمانوں کے ساتھ افغانستان، ترکستان، ایران اور ترکی کے مسلمان بھی مخاطب کیے جا سکتے تھے اور یہ واقعہ ہے کہ فارسی میں لکھنے کی بدولت ڈاکٹر اقبال اور ان کے فلسفے کا اسلامی دنیا میں بڑا چرچا ہو گیا اور ہندوستان میں ان کی قدر کرنے والے کم نہیں ہوئے۔ ہندوستانی مسلمان ان سے فارسی زبان اختیار کرنے کی شکایت نہیں کر سکتے، اس لیے کہ فارسی جاننا ان کا ایک تہذیبی فرض ہے، باقی ہندوستانی جو اردو کو چھوڑ چکے ہیں یا چھوڑنا چاہتے ہیں اعتراض کرنے کا کوئی حق نہیں رکھتے۔

فارسی میں ڈاکٹر اقبال نے "مثنوی اسرار و رموز"، "پیام مشرق"، "زبورِ عجم"، "جاوید نامہ" اور بالکل آخر میں نظموں کا چھوٹا سا مجموعہ "پس چہ باید کرد اے اقوامِ شرق" لکھا۔ بیچ میں اردو نظموں کے دو اور مجموعے "بالِ جبریل" اور "ضربِ کلیم" شائع ہوئے۔

"مثنوی اسرار و رموز" میں ڈاکٹر اقبال نے شخصیت کی تعمیر کے تمام گُر بتائے ہیں اور حکایتوں اور مکالموں اور مثالوں سے ثابت کیا ہے کہ انسان کا دل جس فلاح اور نجات کا آرزومند ہے وہ صرف جسمانی اور روحانی قوت سے حاصل ہو سکتی ہے اور اپنے اندر یہ قوت پیدا کرنا خودی ہے۔ لیکن انسانِ کامل اسی وقت ہو سکتا ہے جب وہ خودی سے بھی گزر کر انسانیت کے اعلیٰ اخلاقی مقاصد میں اپنی ذات اور اپنے ارادے کو کھپا دے، اپنی خودی کو بیخودی میں ڈبو دے اور اسی کو اپنا کمال، اپنی نجات اور اپنے وجود کا اصل مقصد جانے۔ خودی کے لیے شخصی ارادے کی ضرورت ہے۔ بیخودی کے لیے ایسی ملّت، ایسے اخلاقی مقاصد اور ایسا دین چاہیئے جو افراد میں خودی کا حوصلہ پیدا کرے اور ایک بڑا میدان فراہم کرے کہ اس میں وہ اپنی صلاحیتیں استعمال کر کے بیخودی کا جام پئیں۔ اقبال کے نزدیک اسلام خودی اور بیخودی کی اس تعلیم کا دوسرا نام ہے، اور ملّتِ اسلامی کی بڑی شخصیتوں نے جو مرتبہ حاصل کیا اور انسانیت کی جو خدمت کی، اس کا راز بھی یہی ہے۔ اس تعلیم میں اقبال کا حصہ یہ ہے کہ انھوں نے اسے مذہب، تصوف اور تاریخ سے رس کی طرح نکال کر ایک رنگین اور مدبھری شراب بنا دیا کہ اسے دیکھتے ہی چکھنے کو بے اختیار جی چاہتا

اور جس نے ایک بار بھی پیالہ منہ سے لگالیا وہ پھر اسے مست ہو کر ہی چھوڑتا ہے۔

"مثنوی اسرار و رموز" میں علم، اخلاق اور دین کے مسئلے بیان کیے گئے ہیں، لیکن ایسے شاعرانہ انداز، ایسی محبت اور ایسے درد کے ساتھ کہ پڑھنے والا خیالات کی گہرائی دیکھ کر جھجھکتا نہیں بلکہ اس میں شوق سے غوطے لگاتا ہے" پیام مشرق" سراسر شاعری ہے، اور اس میں اقبال نے خودی کی تعلیم کو پس منظر بناکر نظمیں لکھی ہیں، مختلف مسئلوں پر بحث کی ہے اور مستانہ غزلیں گائی ہیں۔ یہ کتاب جرمن حکیم گوئٹے کے ایک دیوان کے جواب میں لکھی گئی، اور انسانی فطرت اور تقدیر کے ایک بڑے رازداں کے سامنے مشرق کے علم اور عشق کا خزانہ کھولکر رکھ دیا گیا ہے۔ تمہید میں اقبال نے قسمت کی شکایت کرتے ہوئے کہا ہے کہ گوئٹے چمن میں پیدا ہوا اور چمن میں اس نے پرورش پائی، اور میں ایک مردہ زمین کا پودا ہوں، لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ ایشیا کی شاعری کا بہترین نمونہ ہے۔ اور اس کی دو ر چار نظمیں ایسی ہیں کہ جن کا دنیا کے کسی ادب میں جواب نہ ملے گا۔

"زبور عجم" میں ڈاکٹر اقبال نے غزل سرائی کا سلسلہ جاری رکھا، مگر اس کے آخر میں تصوف کے چند مسائل بیان کیے ہیں اور ایک "بندگی نامہ" میں غلاموں کے فنون لطیفہ اور مذہب کی خصوصیات دکھائی ہیں۔ اس مجموعے کی زبان پختہ اور منجھی ہوئی ہے، بعض نظمیں بے مثل ہیں، لیکن مضامین کی وہ رنگا رنگی نہیں جو "پیام مشرق" میں پائی جاتی ہے۔ اس کے بعد اقبال نے اپنی نظر دوسری طرف ڈالی، ابن عربی کی طرح آسمان کی سیر کر آئے، جس کا

سارا حال "جاوید نامہ" میں بیان کیا گیا ہے۔ یہ مثنوی موضوع اور تعلیم کے لحاظ سے بہت ہی بصیرت افروز ہے اور اقبال کے سیاسی خیالات پر نئی روشنی ڈالتی ہے۔

"بال جبریل" اور "ضرب کلیم" کی "بانگ درا" کے مقابلے میں قریب قریب وہی حیثیت ہے جو "پیام مشرق" کے مقابلے میں "زبور عجم" کی، فرق یہ ہے کہ "بال جبریل" اور "ضرب کلیم" میں سیاسی اور معاشرتی مسئلوں پر زیادہ بحث کی گئی ہے، اور کئی نظموں سے ظاہر ہوتا ہے کہ سرمایہ داری اور ملوکیت کو مٹانے کی خواہش اور کسان اور مزدور کو ظلم سے بچانے کی تمنا میں اقبال اپنے زمانے کے جوشیلے نوجوانوں سے بھی دس قدم آگے تھے، لیکن ان کی انقلاب پسندی اپنے دین کی تعلیم اور دیس والوں کی محبت کا نتیجہ تھی، کتاب کی پیدا کی ہوئی یا غیروں کی سکھائی ہوئی نہ تھی۔

ڈاکٹر اقبال کے مطالعے اور علمی ذوق کی یادگار ان کی انگریزی کی ایک تصنیف

The reconstruction of Religious Thought in Islam

ہے۔ اس میں اقبال نے تمہید کے طور پر ثابت کیا ہے کہ عقیدہ جسے موجودہ زمانے کے فلسفے نے اپنی بحث سے خارج کر دیا ہے، علم کا نتیجہ ہے، مگر یہ علم اس طرح سے حاصل نہیں ہوتا جیسے کہ تاریخ یا کیمیا، بلکہ دل پر ایک خاص کیفیت طاری ہو تو خود بخود پیدا ہوتا ہے۔ ہم اس طرح سے حاصل کیے ہوئے علم کو فلسفیانہ معیار پر جانچ سکتے ہیں، اور اگر علم کو اس وقت مذہب سے تعصب نہ ہوتا تو وہ عقیدوں کی بیخ کنی کے بجائے ان کو ثابت اور مضبوط کرنا اپنا فرض سمجھتا۔ پھر ڈاکٹر اقبال

خدا کے تصور کی تشریح کی ہے، عبادت کا مقصد واضح کیا ہے اور انسان، اس کی بقا اور اخلاقی آزادی کے معنی بتائے ہیں۔ آخری دو بابوں میں اسلامی تہذیب کی خصوصیات بیان کی گئی ہیں اور اس کے اندر ارتقا کا جو مادہ اور ترقی کے جو میلانات تھے وہ ظاہر کیے گئے ہیں۔ اگر اس کتاب کا اردو میں ترجمہ ہو جائے اور مسلمان اس کا عام طور پر مطالعہ کرنے لگیں تو ناواقفیت اور جہالت نے ایک طرف اور اوچھے علم کے گھمنڈ نے دوسری طرف جو غبار اڑایا ہے وہ چھنٹ جائے گا، اور مسلمان جو اب یا تو مغربی علم سے مرعوب ہیں یا اپنی قدیم تہذیب کی بے جانے بوجھے تعریف کرتے ہیں اپنی تاریخ کو سمجھیں گے، اس کی سچی قدر کر سکیں گے اور اپنی صلاحیتوں کے مطابق آئندہ اسلام اور انسانیت کی بہت بہتر خدمت کر سکیں گے۔

" ڈاکٹر اقبال کا اپنی شاعری کو غزلوں، ترجموں اور قومی نظموں سے شروع کرنا اور آخر میں اسلام کا دل و دماغ بن جانا قدرتی نشو و نما کا ایک سلسلہ تھا" ان کی طبیعت یا خیالات نے کسی اتفاقی واقعہ سے اثر لے کر کوئی پلٹا نہیں کھایا، ان کے جذبات اتنے گہرے اور سچے تھے کہ زندگی کا کوئی طوفان ان میں تلاطم پیدا نہ کر سکا۔ نئی معاشرت اور نئی سیاست کے وہ شیدائی جو اس پر افسوس کرتے ہیں کہ اقبال مرحوم نے قوم کو چھوڑ کر ملت کو مخاطب کیا، شاعری کی بے قید انسانیت سے منہ موڑ کر مومن اور مسلم کے گن گانے لگے شاید اتنا اعتراض نہ کرتے اگر اقبال نے نظم کی جگہ نثر میں اپنے خیالات پیش کیے ہوتے۔ ان لوگوں کا

اور ان کے ساتھ شعر و شاعری سے اکثر ذوق رکھنے والوں کا عام طور پر یہ کہنا ہے کہ نثر کا میدان اپنا اپنا ہو سکتا ہے، اس میں ہندو، مسلم، سکھ، عیسائی جن خیالات کا چاہیں پرچار کریں، نظم میں سب کو بھائی بھائی بن کر ان تمام خصوصیات کو بھلا دینا چاہیئے جو ان کا اختلاف ظاہر کرتی ہیں اور انسان کی ان کیفیتوں کو موضوع بنانا چاہیے جو مزاج اور حس، آنکھ اور دل، دکھ اور سکھ کی طرح انسانیت کی عام صفت ہوں۔

نظم کی اس حیثیت پر زور وہ لوگ بھی دیتے ہیں جنھیں قوم کا درد ہے اور جو دینی اختلافات اور آئے دن کے جھگڑوں سے بیزار ہیں، اور اردو شاعری کے عام رجحان کو دیکھیے تو وہ کوئی نیا یا انوکھا مطالبہ نہیں کرتے۔ ان کے ساتھ آج کل بہت سے ایسے نوجوان شاعری اور مذہب کو الگ رکھنے پر اصرار کر رہے ہیں جو مذہب کے مخالف ہیں اور لوگوں کی توجہ ادھر سے ہٹا کر انھیں معاشرتی اصلاح کی کوششوں اور منصوبوں میں لگا دینا چاہتے ہیں۔ ان سب کو اس کا دکھ ہے کہ اقبال نے اپنی نایاب صلاحیتیں اپنے دین کے نکتے سمجھانے اور خاص مسلمانوں کے حوصلے بڑھانے میں صرف کیں، اور قومیت کا خیال مسلمانوں کے دل سے نکال کر انھیں ملّی زندگی کی تعمیر کا سبق پڑھاتے رہے حالانکہ آزادی اور ملّی اور قومی زندگی دونوں کی تعمیر کے لیے اس وقت اتحاد کی ضرورت ہے۔

یہ اعتراض صحیح ہوتے اگر اقبال نے اپنی نظموں میں کبھی بھولے سے کوئی بات ایسی کہی ہوتی جس سے مسلمانوں میں ضد یا ہندوستان کے دوسرے

رہنے والوں سے عداوت پیدا ہوتی۔ اقبال کو ہندوستان کی آزادی اور آبرو کا اتنا ہی خیال تھا جتنا کہ اتحاد کے بڑے سے بڑے علم بردار وں کو' مسلمانوں کو بیدار کرنے' انھیں غیرت دلانے اور خودی کا جام پلانے میں اقبال کا اصل مقصد یہ تھا کہ وہ اپنی اور اپنے دیس والوں کی فکر یں' ہندوستان کو آزاد کریں اور اسے افلاس اور اپنوں کے ظلم سے نجات دلائیں۔ اقبال نے مخالفت کی تو قومیت کے فلسفے کی' اور یہ فلسفہ ہے بھی ایسا تنگ اور اوچھا کہ اس سے اقبال کیا دنیا کے سب سچے شاعر پناہ مانگتے ہیں۔ قومیت کے گن گانے والوں کے دل ٹٹولیے تو آپ ہمیشہ دیکھیں گے کہ وہ اس رنگا رنگی سے ڈرتے ہیں جس کے بغیر آدمی انسان نہیں ہو سکتے' وہ قومی کامیابی کے لیے لازمی سمجھتے ہیں کہ سب کے بدن پر ایک وردی' سب کی زبان پر ایک سکھایا ہوا نعرہ' سب کے ذہن میں لیڈروں کے پھیلائے ہوئے خیالات ہوں' وہ اس شخص کو اپنا ہمدرد اور دیس کا سچا خادم سمجھتے ہیں جو ان کی وردی اس لیے پہنتا ہے کہ اسے لباس کی کوئی تمیز نہیں' ان کے نعروں کو دہراتا اور ان کے خیالات سے عقیدت ظاہر کرتا ہے اس لیے کہ اس کی زبان میں بولنے اور دماغ میں سوچنے کی طاقت نہیں' اور اس شخص کو اپنی راہ میں روڑا سمجھتے ہیں جو لباس میں اپنا الگ مذاق رکھتا ہے' ہر بات کو اپنی بات بنا کر کہتا ہے اور ایک زندہ دل اور چارہ ساز صلاحیتوں سے قوم کی خدمت کرنا چاہتا ہے۔

جو یہ دیکھنا چاہتا ہو کہ قومیت کے فلسفے سے شاعر کی طبیعت کس طرح الجھتی ہے وہ ڈاکٹر ٹیگور کی کتاب نیشنلزم (قومیت) پڑھ لے۔ پھر اسے

کم از کم یہ شبہ تو نہ رہے گا کہ اقبال نے اپنے مذہب یا اپنی ملت کی خاطر ہی قومیت کی مخالفت کی۔ اور ہم اپنی چھوٹی سی دنیا اور اس کے مسائل سے آگے نظر دوڑائیں تو ہم دیکھیں گے کہ قومیت کا فلسفہ ایسی فضا پیدا کر دیتا ہے کہ جس میں شاعری کیا انسانیت بھی پنپ نہیں سکتی۔ تاریخ اور واقعات پر ذرا غور کیا جائے تو ہمیں یہ بھی معلوم ہو جائے گا کہ قومیت کے موجودہ فلسفے اور قومی زندگی کی تعمیر کے درمیان کوئی لازمی تعلق نہیں۔ قومیں بنتی ہیں ایک طرف خدمت کے شوق اور دوسری طرف رہبری کی صلاحیت سے، ڈسپلن اور ایثار کے مادے سے، عاقبت اندیشی اور انسانیت کی قدر پہچاننے سے۔ اس کے لیے نہ وردی کی ضرورت ہے نہ خیالات کو سرکاری سانچے میں ڈھالنے کی۔ اسے خود رنگی چاہیے نہ کہ یک رنگی، صلاحیتوں کی افراط چاہیے نہ کہ ایک ہی چال چلنے اور ایک ہی بات کہنے کا قانون۔ اقبال نے قومیت کے فلسفے اور قواعد کو تسلیم نہیں کیا۔ لیکن جو مسلمان ان کے معیار پر پورے اترنے کا حوصلہ کریں انھیں قوم کی خدمت کے لیے تن من دھن اس طرح وقف کرنا اور تمام دنیا والوں کے ساتھ ایسے اخلاق برتنا ہوں گے جن کا کہ قومیت اب تک کوئی دھندلا سا خاکہ بھی نہیں بنا سکی ہے۔

دنیا میں اقبال نے اپنے کلام کی بدولت شہرت پائی، لیکن ان کی شخصیت کا بھروسا ایک شعر کہنے کی صلاحیت پر نہ تھا۔ وہ بڑے عالم تھے، اور مشرق و مغرب میں چند ہی لوگ ایسے ہوں گے جن کا مطالعہ اتنا وسیع اور گہرا ہے جتنا کہ مرحوم کا تھا۔ مگر شاعری اور علم دونوں مل کر بھی ان کا حوصلہ پورا نہ کر سکے

ان کی نظر آفتاب کی طرح دنیا کے ہر ذرے پر تھی، اور ان کی نظر ہر ذرے کو چمکا دیتی تھی اپنے کلام میں انھوں نے خاص طور پر مسلمانوں کو مخاطب کیا تو کیا انہیں دنیا کی ہر قوم، سیاست اور تہذیب کے ہر پہلو، زندگی کے ہر مسئلے سے دلچسپی نہ تھی۔ انھوں نے اپنی زندگی لاہور کے ایک مکان کے ایک کونے میں گزاری، اور یہ کونا اور اس کا سکون انہیں اتنا عزیز تھا کہ وہ اسے کبھی خوشی سے نہ چھوڑتے تھے۔ لیکن ان کا تخیل ساری دنیا پر چھایا رہتا تھا۔ علم کا ذوق دور دور سے ہر طرح کا مال ان کے پاس پہنچایا کرتا تھا، وہ معلوم ہوتے تھے غافل اور بے پروا مگر انہیں ساری دنیا کے چھوٹے بڑے واقعات کی خبر رہتی تھی۔ قدرت نے انہیں دل و دماغ کی جو دولت دی تھی اسے انھوں نے جی بھر کر لٹایا، لیکن ان کا خزانہ اتنا بڑا تھا کہ وہ برسوں اور لٹاتے رہتے تب بھی دنیا تک اس کا دسواں بیسواں حصہ بھی نہ پہنچ پاتا۔ اب دنیا کے مالک نے اس خزانے کا دروازہ ہی بند کر دیا ہے۔ مگر ہمیں جو کچھ مل چکا ہے اس کو ہم محفوظ رکھیں اور سلیقے سے صرف کریں تو دنیا میں مالدار کہلائیں گے اور ہماری سیکڑوں پشتیں اس پونجی پر فراغت سے بسر کرینگی۔

از علامہ اقبال

مترجمہ حسن الدین صاحب بی۔ اے۔ ایل۔ ایل۔ بی
(عثمانیہ)

علم اور مذہبی واردات

جس کائنات میں ہم رہتے اور بستے ہیں اس کی ہیئت اور ماہیت کیا ہے؟ اس کائنات کی ساخت میں کیا کوئی مستقل و مستمر عنصر بھی ہے؟ اس سے ہمارا کیا تعلق ہے؟ اس میں ہمارا کیا مقام ہے، اور اس مقام کے لیے جو ہمیں حاصل ہے کونسا طرز عمل موزوں ہو سکتا ہے؟ یہ سوالات مذہب، فلسفہ، اور اعلیٰ شاعری میں مشترک ہیں۔ لیکن جس قسم کا علم شاعرانہ القا سے حاصل ہوتا ہے اس کی نوعیت انفرادی ہوتی ہے، اور وہ مجازی، مبہم اور غیر معین ہوتا ہے۔ مذہب اپنی زیادہ ترقی یافتہ صورتوں میں شاعری سے بلند تر ہو جاتا ہے۔ وہ فرد سے جماعت کی طرف حرکت کرتا ہے۔ وہ انسان کی طلب کو وسیع تر کر دیتا ہے اور حقیقت

کے براہ راست مشاہدہ کی امید دلاتا ہے۔ تو کیا ایسی صورت میں فلسفہ کے خالص عقلی منہاج کو مذہب پر منطبق کیا جا سکتا ہے؟ فلسفہ کی روح آزاد تحقیق چاہتی ہے۔ فلسفہ ہر قسم کی سند پر شک کرتا ہے۔ اس کا کام فکر انسانی کے ان مسلمات کے مخفی ماخذوں کا سراغ لگانا جو بلا تنقید قبول کیے گئے ہیں۔ اس کوشش میں فلسفہ بالآخر انکار حقیقت پر ختم ہو سکتا ہے۔ یا صاف طور پر یہ تسلیم کر سکتا ہے کہ عقل انتہائی حقیقت تک پہونچنے کے قابل نہیں۔ مذہب کا جوہر ایمان ہے، اور ایمان ایک پرندے کی طرح بلا معیت عقل "اپنی راہ بے نشان" ڈھونڈ لیتا ہے اور عقل اسلام کے ایک جلیل القدر صوفی شاعر کے الفاظ میں " انسان کے زندہ قلب پر ڈاکہ ڈالتی ہے، اور اس سے زندگی کی وہ مخفی دولت چھین لیتی ہے جو اس کے اندر موجود ہے" تاہم اس امر سے انکار نہیں کیا جا سکتا ہے کہ ایمان محض تاثیر نہیں اس میں ایک طرح کا عقلی عنصر بھی ہوتا ہے۔ تاریخ مذہب میں علمائے مدرسیت (متکلمین) اور صوفیا کی دو مخالف جماعتوں کا وجود یہ ظاہر کرتا ہے کہ عقل بھی مذہب کا ایک اہم عنصر ہے۔ اس سے قطع نظر مذہب نظری حیثیت سے، جیسا کہ پروفیسر وائٹ ہیڈ نے اس کی تعریف کی ہے " عام حقائق کا ایک نظام ہے جس میں انسان کی سیرت کو بدل دینے کی قوت ہوتی ہے بشرطیکہ ان پر خلوص کے ساتھ یقین اور وضاحت کے ساتھ ان کا تعقل کیا جائے"۔ انسان کی اندرونی و بیرونی زندگی کی تبدیلی و رہنمائی چونکہ مذہب کا حقیقی مقصد ہے؛ پس یہ ایک بدیہی بات ہے کہ وہ عام حقائق جن پر مشتمل ہے غیر متعین نہیں رہ سکتے کوئی شخص کسی مشکوک اصول کردار کی بنا پر عمل پیرا ہونے کی جسارت نہیں کریگا۔

تحکمات سائنس کے مقابلے میں مذہب کو اپنے انتہائی اصولوں کے عقلی اساس کی زیادہ ضرورت ہے۔ سائنس ایک عقلی مابعد الطبعیات کو نظر انداز کر سکتی ہے اور واقعہ یہ ہے کہ وہ اب تک نظر انداز کرتی رہی ہے۔ تجربہ کے تناقضات میں ہم آہنگی پیدا کرنے کی جستجو کو مذہب بہ مشکل نظر انداز کر سکتا۔ پروفیسر وائٹ ہیڈ کا یہ قول دقیق النظری پر مبنی ہے کہ "ایمان کا عہد عقلیت کا عہد ہوتا ہے" لیکن ایمان پر عقل کی روشنی میں غور کرنا مذہب پر فلسفہ کے تفوق کو تسلیم کرنے کے مترادف نہیں ہے۔ اس میں شک نہیں کہ فلسفہ مذہب کو جانچنے کا حق رکھتا ہے، لیکن جس چیز کی جانچ کی جائے گی اس کی نوعیت کچھ ایسی ہے کہ وہ فلسفہ کے دائرہ تحقیق میں بلا چون و چرا نہیں آسکتی۔ مذہب کوئی شعبہ نہیں، نہ وہ محض فکر ہے نہ محض تاثیر، اور نہ محض عمل بلکہ وہ انسان کی پوری شخصیت کا مظہر ہے۔ مذہب کی قدر و قیمت جانچتے وقت فلسفہ کو مذہب کی مرکزی حیثیت تسلیم کرنی پڑتی ہے اور نہ یہ فرض کرنے کی کوئی وجہ ہے کہ فکر اور وجدان ایک دوسرے کے مخالف ہیں۔ وہ ایک ہی ماخذ سے وجود میں آتے ہیں اور ایک دوسرے کی تکمیل کرتے ہیں فکر حقیقت کا جزو آجزو تعقل کرتی ہے اور وجدان بہ حیثیت مجموعی۔ ایک کی نظر حقیقت کے ابدی پہلو پر مرتکز ہوتی ہے اور دوسرے کی نظر وقتی و آنی پہلو پر وجدان پوری حقیقت سے دفعتہً واحد میں لطف اندوز ہونا چاہتا ہے، اور عقل اس راستہ کو بتدریج طے کرتی ہے اور حقیقت کے مشاہدے کے لیے اس کو متعدد حصوں میں متعین و مشخص کرتی ہے باہمی تقویت کے لیے دونوں ایک دوسرے کے محتاج ہیں جیسا کہ برگساں نے صحیح طور پر کہا ہے وجدان عقل ہی کی ایک

ترقی یافتہ صورت ہے۔

اسلام میں عقلی بنیادوں کی تلاش خود پیغمبر اسلام کے زمانے ہی سے شروع ہوگئی تھی۔ آپ ہمیشہ یہی دعا فرماتے تھے۔

"اے خدا! مجھ کو اشیا کی ماہیت کا علم عطا کر۔" بعد کے صوفی و غیر صوفی عقلیین کے کارنامے ہماری تاریخ تہذیب کا ایک نہایت سبق آموز باب ہیں۔ کیونکہ ان سے ایک مربوط نظام تصورات کی خواہش، صداقت سے دلی محبت، اور نیز اس زمانہ کی ان کوتاہیوں کا اظہار ہوتا ہے جن کی وجہ سے اسلام کی متعدد تحریکات زیادہ بارآور نہ ہو سکیں۔ ہم سب جانتے ہیں کہ یونانی فلسفہ کا تاریخ اسلام میں ایک تہذیبی قوت کی حیثیت سے بڑا دخل رہا ہے۔ تاہم اگر قرآن اور مدرسی دینیات (علم الکلام) کے ان مکاتب کا احتیاط سے مطالعہ کیا جائے جو فلسفہ یونان کے اثر سے وجود میں آئے تھے تو ایک حیرت انگیز واقعہ یہ منکشف ہوگا کہ گو فلسفہ یونان نے مسلم مفکرین کے زاویہ نگاہ کو بہت وسعت دی تھی۔ لیکن قرآن سے متعلق ان کی بصیرت کو دھندلا کر دیا تھا۔ سقراط نے اپنی توجہ صرف عالم انسانی پر مرتکز کر دی تھی۔ اس کے نزدیک انسان کے صحیح مطالعہ کا موضوع صرف انسان تھا نہ کہ نباتات، حشرات الارض اور سیارے۔ یہ بات قرآن کی روح کے کس قدر مغائر ہے جو ایک حقیر زنبور کو القائے ربانی کی حامل سمجھتا ہے اور اپنے قارئین کو ہمیشہ دعوت دیتا ہے کہ وہ ہوا کے مسلسل تغیر، دن اور رات کی تبدیلی، بادل، تاروں بھرے آسمان، اور ان سیاروں کا مشاہدہ کریں جو لامحدود فضا میں تیرتے پھرتے ہیں۔ سقراط کے ایک سچے پیرو کی طرح افلاطون ادراک حسی (یعنے وہ علم جو بذریعہ حواس حاصل ہوتا ہے) سے

نفرت کرتا تھا۔ یہ چیز اسلام کے کس قدر خلاف ہے جو "سمع" و "بصر" کو خدا کا بیش بہا عطیہ خیال کرتا ہے اور یہ بیان کرتا ہے کہ یہ حواس اس دنیا میں جو اعمال سرزد کرتے ہیں ان کے لیے وہ خدا کے پاس قابل بازپرس ہیں۔ یہی وہ چیز ہے جس کو قرآن کے ابتدائی مسلم متعلمین نے فلسفۂ قدیم کے ساحرانہ اثر کے تحت بالکل فراموش کر دیا تھا۔ انھوں نے یونانی فلسفہ کی روشنی میں قرآن کا مطالعہ کیا۔ انھیں یہ بات محسوس کرنے کے لیے دو سو برس سے زیادہ لگ گئے کہ قرآن کی روح فلسفۂ قدیم کے بالکل مغائر ہے، اور اس انکشاف کا نتیجہ ایک طرح کی عقلی بغاوت کی صورت میں نمودار ہوا جس کی پوری اہمیت دلنشین نہیں ہوئی۔ غزالی نے کچھ تو اس بغاوت کی وجہ سے اور کچھ اپنی شخصی سرگزشت کی بنا پر مذہب کی بنیاد فلسفیانہ تشکیک پر رکھی۔ مذہب کے لیے یہ ایک غیر محفوظ بنیاد تھی اور قرآن سے بھی اس کو پورا جواز حاصل نہیں تھا۔ غزالی کا خاص مدمقابل۔ ابن رشد، جس نے ان باغیوں کے خلاف یونانی فلسفہ کی حمایت کی تھی، ارسطو کے مطالعہ سے اس نظریہ کی طرف مائل ہو گیا جو بقائے عقل فعال کے نام سے مشہور ہے یہ نظریہ جو ایک زمانہ میں فرانس اور اٹلی کی حیات ذہنی کو بے حد متاثر کر چکا تھا۔ میرے خیال میں قرآن کے اس نقطۂ نظر کے بالکل خلاف ہے جو وہ روح انسانی کی قدر و قیمت اور اس کی منزل مقصود کی نسبت پیش کرتا ہے۔ اس طرح اسلام کا ایک عظیم الشان اور بارآور تصور ابن رشد کی نظروں سے اوجھل رہا، اور اس نے نادانستہ طور پر ایک ایسے ضعف پیدا کرنے والے فلسفۂ حیات کے نشو و نما میں مدد دی جس سے انسان کی بصیرت خود اپنی ہستی اپنے خدا، اور اپنی دنیا کے متعلق دھندلی ہو جاتی ہے۔ اشاعرہ میں سے جو مفکرین

زیادہ تعمیری فکر رکھتے تھے وہ بلا شبہ صراط مستقیم پر تھے اور انھوں نے تصوریت
کی بعض جدید ترین صورتوں کی پیش بینی بھی کی تھی تاہم بحیثیت مجموعی اشعری
تحریک کا مقصد صرف یہی تھا کہ یونانی منطق کے حربوں سے عقائد راسخہ کی حمایت
کی جائے۔ معتزلہ نے مذہب کو محض ایک مجموعہ نظریات سمجھ کر حقیقت تک رسائی
حاصل کرنے کے وجدانی طریقوں پر توجہ نہیں کی، اور مذہب کو منطقی تصورات کے
ایک ایسے نظام میں تبدیل کر دیا جو بالآخر سلبی نقطۂ نظر پر منتج ہوتا ہے۔

بہرحال اس امر سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ غزالی کا پیام بھی تقریباً وہی
تھا جو اٹھارویں صدی کے جرمنی میں کانٹ کا پیام تھا۔ جرمنی میں عقلیت مذہب
کی ایک حلیف کی صورت میں نمودار ہوئی، لیکن اس نے بہت جلد یہ محسوس کر لیا کہ
مذہب کا متکلمی پہلو ناقابل ثبوت ہے۔ اس کے لیے صرف یہی ایک راستہ کھلا ہوا تھا
کہ کتاب مقدس سے متکلمی عناصر کو حذف کر دے۔ تحکم کو حذف کرتے ہی اخلاق کا افادی
نقطۂ نظر وجود میں آگیا۔ اس طرح عقلیت نے بے اعتقادی کے تسلط کو مکمل کر دیا۔
دینیاتی تفکر کی جرمنی میں یہی حالت تھی جب کہ کانٹ نمودار ہوا۔ اس کی کتاب
"تنقید عقل خالص" نے عقل انسانی کے حدود آشکار کر دیئے اور عقلیین کے کارناموں
کی ساری عمارت کو مسمار کر دیا۔ بہرحال غزالی کی فلسفیانہ تشکیک نے بالآخر دنیائے
اسلام میں مغرور و کم سطحی عقلیت کی بنیاد کو متزلزل کر دیا۔ تاہم غزالی اور کانٹ
میں ایک اہم فرق ہے۔ کانٹ اپنے اصول کے مطابق ذات باری کے علم کے امکان
کا دعویٰ نہیں کر سکتا تھا۔ غزالی تحلیلی تفکر سے مایوس ہو کر باطنی تجربہ کی طرف رجوع
ہو گئے اور یہاں ان کو مذہب کی ایک مستقل بنیاد ہاتھ آگئی۔ اس طرح مذہب کے لیے

سائنس اور مابعد الطبیعیات سے علیحدہ موجود رہنے کا حق حاصل ہو گیا۔ لیکن باطنی
واردات میں لامحدود کو منکشف کرنے کے بعد آپ کو تحقیق ہو گیا کہ فکر محدود اور غیر
جامع ہے اور آپ فکر و وجدان کے مابین ایک خط فاصل کھینچنے پر مجبور ہو گئے۔ آپ
یہ محسوس نہ کر سکے کہ فکر و وجدان میں ایک عضوی تعلق ہے اور فکر کو محدودیت
کا بھیس لازمی طور پر اختیار کرنا پڑتا ہے کیونکہ وہ سلسلہ وار زمانہ سے وابستہ
ہے۔ یہ خیال کہ فکر لازمی طور پر محدود ہے اور اسی وجہ سے لامحدود کو گرفت میں
نہیں لا سکتی عمل تفکر کے ایک غلط تصور پر مبنی ہے۔ منطقی فہم چونکہ ناقص ہوتی ہے
اور اس کو ایک ایسی کثرت سے دوچار ہونا پڑتا ہے۔ متعارض اجزاء پر مشتمل ہے۔
اس لیے ہم فکر کی جامعیت کے متعلق شک کرنے لگتے ہیں، واقعہ یہ ہے کہ منطقی
فہم اس کثرت کو ایک مربوط عالم کی صورت میں دیکھنے کی صلاحیت نہیں رکھتی
اس کا طریقہ محض تعمیم ہے لیکن اس کی تعمیمات محض فرضی وحدتیں ہیں جو اشیائے
محسوس کی حقیقت پر اثر انداز نہیں ہوتیں۔ بہرحال فکر کی عمیق ترین حرکت اس لامحدود
تک رسائی حاصل کر سکتی ہے جو موجود فی العالم ہے۔ اور یہ محدود تصورات اس
لامحدود میں محض لمحات کی حیثیت رکھتے ہیں۔ پس فکر اپنی اصلی ماہیت کے
لحاظ سے ساکن و جامد نہیں بلکہ متحرک ہے اور اپنی باطنی لامحدودیت کو اس تخم
کی طرح آشکار کرتی جاتی ہے جس کے اندر ایک درخت کی عضوی وحدت ایک
واقعہ حاضرہ کی حیثیت سے موجود رہتی ہے۔ لہٰذا فکر اپنی قوت اظہار میں ایک
کل کی حیثیت رکھتی ہے جو چشم ظاہر کو ایک متعین سلسلہ تعینات نظر آتا ہے۔
ان تعینات کا مفہوم ان کی باہمی مشابہت میں مضمر نہیں بلکہ اس وسیع تر کل میں

مضمر ہے جس کے یہ مخصوص پہلو ہیں یہ وسیع تر کل قرآن کی اصلاح میں ایک طرح کی "لوح محفوظ ہے"۔ جو علم کے غیر متعین امکانات کو ایک حقیقت حاضرہ کے طور پر پیش کرتی ہے واقعہ یہ ہے کہ علم کی حرکت میں لامحدود کی موجودگی محدود تفکر کو ممکن بنا دیتی ہے۔ کانٹ اور غزالی دونوں یہ سمجھنے سے قاصر رہے حصول علم کی کوشش میں فکر اپنی محدودیت سے آگے بڑھ جاتی ہے۔ فکر کے باطن لامحدود ایک شعلہ آرزو روشن کر دیتا ہے اور فکر کی غیر مختتم تلاش و جستجو میں اس شعلہ کی روشنی کو قائم برقرار کر لیتا ہے۔ فکر کو ہمہ گیر نہ سمجھنا ایک غلطی ہے کیونکہ فکر میں بھی محدود و لامحدود کا ایک خاص طریقہ سے اتصال ہوتا ہے۔

گزشتہ پانچ صدیوں سے اسلام میں مذہبی تفکر پر ایک جمود سا طاری تھا۔ ایک زمانہ ایسا بھی گزرا ہے جب کہ مغربی تفکر دنیائے اسلام کا مرہون منت رہا ہے۔ جس سرعت کے ساتھ دنیائے اسلام مغرب کی طرف قدم اٹھا رہی ہے وہ تاریخ جدید کا ایک حیرت انگیز واقعہ ہے اس اقدام میں کوئی بات قابل اعتراض نہیں، کیونکہ مغربی تہذیب کا عقلی پہلو اسلامی تہذیب کے بعض اہم ترین پہلوؤں کی ترقی یافتہ صورت ہے ہمیں اندیشہ صرف یہ ہے کہ کہیں مغربی تہذیب کا نظر کو خیرہ کرنے والا ظاہری پہلو ہماری حرکت کو مسدود نہ کر دے اور ہم اس تہذیب کے حقیقی باطن تک پہونچنے میں ناکام نہ رہ جائیں۔ گزشتہ صدیوں میں جب کہ ہم پر عقلی جمود طاری تھا یورپ ان اہم مسائل پر سنجیدگی سے غور و فکر کرتا رہا ہے جن سے اسلام کے فلاسفہ اور سائنس دانوں کو گہری دلچسپی تھی۔ قرون وسطیٰ کے بعد سے جب کہ اسلامی دینیات کے مکاتب مکمل ہو چکے تھے انسانی فکر و تجربہ میں

غیر محدود ترقی رونما ہوئی ہے۔ جب انسان فطرت کو مسخر کرنے لگا اس میں ایک نئی امید پیدا ہو گئی اور وہ ان قوتوں پر اپنی برتری محسوس کرنے لگا جن سے اس کا ماحول تشکیل پاتا ہے۔ نئے نقاط نظر پیش ہونے لگے، قدیم مسائل کا جدید تجربہ کی روشنی میں اعادہ کیا گیا، اور نئے مسائل وجود میں آ گئے۔ سائنٹفک تفکر کی ترقی کے ساتھ ساتھ فہم انسانی کے متعلق ہمارا خیال بھی بدلتا جا رہا ہے۔ آئنشٹائن کا نظریہ کائنات کا ایک نیا تخیل پیش کرتا ہے، اور ان مسائل پر غور کرنے کے لیے نئے راستے بتلاتا ہے جو مذہب اور فلسفہ میں مشترک ہیں۔ اگر ایشیا اور افریقہ میں اسلام کے فرزندان جدید اپنے مذہب کی ایک نئی تفسیر چاہتے ہیں تو کونسی حیرت انگیز بات ہے۔ لہذا اسلام کی بیداری اس امر کو مستلزم ہے کہ آزاد نقطۂ نظر سے یہ تحقیق کی جائے کہ یورپ کا تفکر کیا ہے، اور وہ نتائج جن پر یورپ پہونچا ہے اسلامی الہٰیات کی نظر ثانی میں اور اگر ضرورت ہو تو اس کی تشکیل جدید میں کس حد تک ممد و معاون ہو سکتے ہیں۔ اس کے علاوہ اس پروپگنڈے کو نظر انداز کرنا ممکن نہیں جو مذہب کے خلاف بالعموم اور اسلام کے خلاف بالخصوص وسط ایشیا میں کیا جا رہا ہے اور جو ہندوستان کی سرحدوں کو بھی عبور کر چکا ہے۔ اس تحریک کے بعض مبلغین پیدائشی طور پر مسلمان ہیں جن میں سے ایک ترکی شاعر توفیق فطرت جس کا کچھ عرصہ قبل انتقال ہو چکا ہے اس حد تک آگے بڑھ گیا تھا۔ کہ اکبر آباد کے فلسفی شاعر مرزا عبدالقادر بیدل کے کلام کو اپنی تحریک کے اغراض کے لیے استعمال کرتا تھا۔ اسلام کے بنیادی اصولوں پر غور کرنے کا وقت یقیناً آ گیا ہے۔ میں ان لکچروں میں اسلام کے بعض بنیادی تصورات پر فلسفیانہ

لظر سے بحث کرنا چاہتا ہوں اور امید کرتا ہوں کہ اس بحث سے اسلام کے حقیقی
مفہوم کو سمجھنے میں، جو نوع انسان کے لیے ایک پیام ہے، مدد ملے گی۔ میں اس
ابتدائی لکچر میں علم اور مذہبی واردات کی ماہیت پر غور کرنا چاہتا ہوں۔

قرآن کا مقصد وحید یہ ہے کہ انسان میں خدا اور کائنات سے اس کے
گوناگوں تعلقات کا ایک اعلیٰ تر شعور پیدا کرے قرآنی تعلیم کے اس بنیادی پہلو
کو سامنے رکھ کر گوئٹے نے اسلام پر ایک تہذیبی قوت کی حیثیت سے عام تبصرہ
کرتے ہوئے اکرمان سے کہا تھا کہ "یہ تعلیم کبھی ناکام نہیں رہتی، ہم اپنے تمام
نظامات کے باوجود اس سے آگے جا سکتے ہیں اور نہ کوئی انسان جا سکا ہے"۔ اسلام
کا مسئلہ درحقیقت مذہب اور تمدن کی دو قوتوں کے باہمی تصادم و باہمی تجاذب سے
پیدا ہوا ہے۔ ابتدائی مسیحیت کو بھی اس مسئلہ سے دوچار ہونا پڑا تھا۔ روحانی زندگی
کی ایک مستقل بنیاد کی تلاش مسیحیت کی عظیم الشان خصوصیت ہے۔ بانی مسیحیت
کے نزدیک روحانی زندگی میں بالیدگی اس عالم خارجی کی قوتوں سے پیدا نہیں
ہوتی جو روح انسانی سے باہر موجود ہیں، بلکہ روح کے اندر ایک نئی دنیا کے
انکشاف سے ہے۔ اسلام اس نقطۂ نظر سے بالکل متفق ہے اور اس میں اس
خیال کا بھی اضافہ کرتا ہے کہ اس طرح جو نئی دنیا منکشف ہوتی ہے وہ مادی
دنیا سے کوئی علیحدہ شئے نہیں بلکہ مادی دنیا میں جاری و ساری ہے۔

پس مسیحیت جو روحانی بصیرت حاصل کرنا چاہتی ہے وہ خارجی قوتوں
کو نظر انداز کرنے سے حاصل نہیں ہو سکتی جن میں روحانی تجلی پیشتر ہی سے
جاری و ساری ہے، بلکہ یہ اس وقت حاصل ہوتی ہے جب کہ انسان باطنی

دنیا کی تجلی کو پیش نظر رکھ کر خارجی قوتوں سے تطابق وہم آہنگی پیدا کر لیتا ہے ۔
حقیقت شالی کی پیاسا ہی پرجہاں عالم محسوس کو زندگی اور بقا عطا کرتی ہے اور
حقیقت شالی ہی کے ذریعہ ہم عالم محسوس کو معلوم و متحقق کرتے ہیں ۔ اسلام کے
نزدیک حقیقت شالی اور عالم محسوس دو ایسی متضاد قوتیں نہیں ہیں جن میں
توافق وہم آہنگی پیدا نہ کی جا سکتی ہو ۔ شالی زندگی کا یہ منشا نہیں ہے کہ عالم محسوس
سے بالکلیہ قطع تعلق کر لیا جائے کیونکہ اس سے زندگی کی عضوی وحدت منتشر ہو جائیگی
اور دردناک تناقضات پیدا ہو جائیں گے ۔ شالی زندگی کا مقصد یہ ہے کہ عالم محسوس
کو اپنے قبضہ و تصرف میں لانے کی مسلسل کوشش کی جائے تاکہ عالم محسوس بالآخر
اس میں جذب ہو جائے ۔ ریاضیاتی خارج اور حیاتیاتی باطن کے گہرے تضاد
سے مسیحیت بہت متاثر ہوئی ۔ بہرحال اسلام اس تضاد کا مقابلہ اس پر غالب
آنے کی غرض سے کرتا ہے حیات انسانی اور اس کے موجودہ ماحول کے مسئلہ سے
متعلق ان عظیم الشان مذاہب کی روشن نقاط نظر کے اس اختلاف پر مبنی ہے
جو ان مذاہب نے ایک بنیادی تعلق پر غور کرتے وقت اختیار کئے تھے ۔ دونوں
انسان کے اندر ایک روحانی ذات کا اثبات کرتے ہیں ۔ مگر فرق صرف اس قدر
ہے کہ اسلام حقیقت شالی اور عالم محسوس کے تعلق کو تسلیم کرتے ہوئے مادّی دنیا
کو نظر انداز نہیں کرتا بلکہ مادی دنیا کو مسخر کرنے کا راستہ بتلاتا ہے تاکہ حیات
انسانی کو مربوط و منضبط کرنے کے لیے ایک موجودیاتی بنیاد منکشف ہو سکے ۔

قرآن کی رو سے اس کائنات کی کیا ماہیت ہے جس میں ہم رہتے
اور بستے ہیں ؟ اولاً یہ کوئی کھیل اور تفریح کا نتیجہ نہیں ہے

"اور ہم نے آسمانوں اور زمین کو اور جو کچھ ان کے درمیان
میں ہے اس کو اس طور پر نہیں بنایا کہ ہم فعل عبث کرنے والے
ہوں (بلکہ) ہم نے ان دونوں کو کسی حکمت ہی سے بنایا ہے
لیکن اکثر لوگ سمجھتے نہیں۔"

(سورۂ دخان۔ آیت ۳۸ اور ۳۹)

یہ ایک ایسی حقیقت ہے جس پر غور و فکر کرنا چاہیے :۔

"بلاشبہ آسمانوں کے اور زمین کے بنانے میں اور
یکے بعد دیگرے رات اور دن کے آنے میں نشانیاں ہیں
اہل عقل کے لیے جن کی حالت یہ ہے کہ وہ لوگ اللہ کی یاد
کرتے ہیں کھڑے، بیٹھے، اور لیٹے ہوئے اور آسمانوں اور
زمین کے پیدا ہونے میں غور کرتے ہیں کہ اے ہمارے پروردگار
تو نے اس کو لایعنی پیدا نہیں کیا۔"

(سورۂ عمران۔ آیت ۱۸۸)

علاوہ ازیں کائنات کی تشکیل ایسی ہوئی ہے کہ اس میں وسعت و اضافہ
کی صلاحیت ہے۔

"وہ پیدائش میں جو چاہتا ہے اضافہ کر دیتا ہے۔"

(سورۂ فاطر۔ آیت ۱)

یہ کوئی دائرہ بند، مختتم، غیر متحرک، اور ناقابل تغیر کائنات نہیں ہے۔
غالباً کائنات اپنی گہرائیوں میں ایک جدید تخلیق کا خواب دیکھ رہی ہے:۔

"کیا ان لوگوں کو معلوم نہیں کہ اللہ کس طرح مخلوق کو
پہلی بار پیدا کرتا ہے، پھر وہی دوبارہ اس کو پیدا کرے گا؟"
(سورۂ عنکبوت۔ آیت ۱۹)

واقعہ یہ ہے کہ کائنات کی یہ پراسرار حرکت و رفتار، وقت کی یہ آواز روانی جو ہم انسانوں کو دن اور رات کے تغیر میں نظر آتی ہے قرآن کے نزدیک خدا کی عظیم الشان نشانیوں میں سے ہے۔

"اللہ رات اور دن کو بدلتا رہتا ہے اس میں اہل
دانش کے لیے استدلال ہے۔"
(سورۂ نور۔ آیت ۴۴)

اسی لیے رسول کریم نے فرمایا تھا کہ "دہر کو برا مت کہو، کیونکہ دہر خدا ہے"۔ زمان و مکان کی اس بے پایانی میں یہ امید مضمر ہے کہ انسان اس کو مسخر کرے گا کیونکہ انسان کا یہ فرض ہے کہ خدا کی نشانیوں پر غور و فکر کرے اور اس طرح وہ ذرائع منکشف کرے جن سے وہ فطرت کو فی الواقعی مسخر کر سکتا ہے۔

"اور اس نے تمہارے لیے رات اور دن، اور سورج
اور چاند کو مسخر کیا اور ستارے بھی اس کے حکم سے مسخر ہیں
بے شک اس میں بھی عقلمند لوگوں کے لیے نشانیاں ہیں"۔
(سورۂ نحل۔ آیت ۱۲)

جب کائنات کی یہ ماہیت اور مستقبل ہے تو پھر انسان کی ماہیت کیا ہے، جس کو ہر طرف سے کائنات گھیری ہوئی ہے؟ انسان موزوں ترین عقلی

قوتوں کا حامل ہونے کے باوجود اپنے آپ کو مدارج حیات میں پست تر محسوس کرتا ہے اور وہ ہر طرف سے مزاحم قوتوں میں گھرا ہوا ہے۔

خلق الانسان فی احسن تقویم

"ہم نے انسان کو بہت خوبصورت سانچے میں ڈھالا ہے
پھر ہم اس کو پستی کی حالت والوں سے بھی پست تر کر دیتے ہیں"
(سورۃ التین۔ آیت ۴)

اور اس ماحول میں انسان ہمیں کیسا نظر آتا ہے؟ ایک بے چین ہستی جو اپنے نصب العین میں اس قدر محو ہے کہ ہر چیز کو بھول جاتی ہے اور اظہار خودی کے جدید طریقوں کی مسلسل تلاش میں اپنے آپ کو درد و الم میں مبتلا کر لیتی ہے۔ اپنی کمزوریوں کے باوجود انسان فطرت سے بالا و برتر ہے، کیونکہ وہ ایک ایسی امانت عظیم کا حامل ہے جس کو قرآن کے الفاظ میں آسمان زمین، اور پہاڑوں نے قبول کرنے سے انکار کر دیا تھا۔

اس میں شک نہیں کہ انسان کی سرگزشت حیات ایک ابتدا ضرور رکھتی ہے لیکن وہ کائنات کی تشکیل میں ایک مستقل عنصر کی حیثیت حاصل کرنے والا ہے۔

"کیا انسان خیال کرتا ہے کہ وہ یوں ہی بیکار چھوڑ دیا جائے گا۔ کیا یہ شخص (ابتدا میں محض) ایک قطرۂ منی نہ تھا جو (عورت کے رحم میں) ٹپکایا گیا تھا، پھر وہ خون کا لوتھڑا ہو گیا، پھر اللہ نے (اس کو انسان) بنایا، پھر اعضاء درست کیے۔ پھر اس کی دو قسمیں کر دیں مرد اور

۔صورت تو کیا وہ (خدا) اس بات پر قدرت نہیں رکھتا
کہ مردوں کو زندہ کر دے۔"
(سورۂ قیامت۔ آیت ۳۶ تا ۴۰)

جب گردوپیش کی قوتیں اس کے لیے جاذبِ توجہ ہوتی ہیں تو انسان ان کو صورت پذیر اور ان کی رہنمائی کر سکتا ہے اور جب یہ قوتیں اس کی مزاحمت کرتی ہیں تو وہ اپنی ہستی کی گہرائیوں میں ایک وسیع تر دنیا پیدا کر سکتا ہے جس میں لامحدود مسرت اور ارتقا کے ذرائع اس پر منکشف ہوتے ہیں اسکی قسمت نارسا ہے، اس کی ہستی پھول کی طرح نازک ہے۔ پھر بھی حقیقت کی کوئی صورت اس قدر قوی زندگی بخش اور اس قدر خوبصورت نہیں ہے جس قدر کہ روح انسانی ہے پس انسان کی گہرائیوں میں، جیسا کہ قرآن نے بیان کیا ہے ایک تخلیقی قوت، ایک ترقی پذیر روح ودیعت ہے جو اپنے دوران سفر میں ایک حالت وجود سے دوسری حالت کی طرف ترقی کرتی جاتی ہے۔

"پس قسم کھاتا ہوں میں شفق کی اور رات
کی اور ان چیزوں کی جن کو رات سمیٹ کر (جمع) کر لیتی
ہے اور چاند کی جب وہ پورا ہو جائے۔ تم لوگوں کو ضرور
ایک حالت کے بعد دوسری حالت پر پہونچنا ہے۔
(سورۂ انشقاق۔ آیت ۱۷ تا ۲۰)

کائنات کی اولعزمیوں میں شریک ہونا اور اپنی اور کائنات کی

منزل مقصود کو تشکیل دنیا انسان کے حصہ میں آیا ہے اس کے لیے کبھی تو وہ کائنات کی قوتوں سے مطابقت وہم آہنگی پیدا کرتا ہے، اور کبھی اپنی پوری قوت سے کام لے کر کائنات کی قوتوں کو اپنے اغراض و مقاصد کے تابع کر دیتا ہے۔ اس ترقی پذیر تغیر میں خدا بھی انسان کا شریک کار بن جاتا ہے بشرطیکہ پہل انسان کی طرف سے ہو۔

"واقعی اللہ کسی قوم کی حالت میں تغیر نہیں کرتا۔
جب تک وہ لوگ خود اپنی حالت کو نہیں بدل دیتے"
(سورۂ رعد۔ آیت ۱۲)

اگر پہل اس کی طرف سے نہ ہو، اگر وہ اپنی ہستی کی باطنی قوت تخلیق کو ترقی نہ دے، اگر وہ ترقی پذیر زندگی کے تموج کو محسوس کرنا چھوڑ دے تو اس کی روح جم کر پتھر بن جاتی ہے اور وہ بے جان مادے کی سطح پر آجاتا ہے لیکن اس کی زندگی اور اس کی روحانی ترقی اس حقیقت سے تعلقات قائم کرنے پر منحصر ہے جس سے انسان دوچار رہتا ہے۔ یہ تعلقات علم کے ذریعہ قائم ہوتے ہیں اور علم حسی ادراک ہے (یعنے بذریعہ حواس حاصل ہوتا ہے) جس کو فہم انسانی مربوط و مرتب کرتی ہے)۔

"اور جب کہا تیرے پروردگار نے فرشتوں سے کہ
ضرور میں بناؤنگا زمین میں ایک نائب۔ فرشتے کہنے لگے
کیا پیدا کرے گا زمین میں ایسے لوگوں کو جو فساد کریں گے
اور خون ریزیاں کریں گے اور ہم تیری برابر تسبیح کرتے

رہتے ہیں، بحمد اللہ اور تقدیس کرتے رہتے ہیں۔ حق تعالےٰ
نے کہا کہ میں جانتا ہوں اس بات کو جس کو تم نہیں جانتے
اور سکھائے آدم کو تمام چیزوں کے اسماء پھر وہ چیزیں
فرشتوں کے روبرو کر دیں اور پھر کہا کہ بتاؤ مجھ کو اسمأ
ان چیزوں کے اگر تم سچے ہو۔ فرشتوں نے عرض کیا پاک
ہے تو، ہم کو علم نہیں مگر وہی جو کچھ ہم کو تو نے سکھایا۔
بے شک تو بڑا علم والا حکمت والا ہے۔ حق تعالےٰ نے کہا
اے آدم ان کو ان چیزوں کے اسماء بتلا دو سو جب بتلائے
ان کو آدم نے ان چیزوں کے اسماء تو حق تعالیٰ نے کہا
(دیکھو) میں تم سے کہتا نہ تھا کہ بے شک میں جانتا ہوں
تمام پوشیدہ چیزیں آسمانوں اور زمین کی اور جانتا ہوں
جس بات کو تم ظاہر کر دیتے ہو اور جس بات کو تم چھپاتے ہو۔
(سورۂ بقر آیت ۲۸ تا ۳۱)

اِن آیات میں ایک اہم نکتہ یہ مضمر ہے کہ انسان میں اشیاء کا
نام رکھنے یعنے اشیاء کے تصورات وضع کرنے کی قوت ودیعت ہے اشیاء
کے تصورات وضع کرنا گویا اشیاء کو مسخر کرنا ہے۔ پس علم انسانی تصورات
پر مشتمل ہے اور تصورات ہی کے ذریعہ ہم حقیقت کے قابل مشاہدہ پہلو
تک رسائی حاصل کر سکتے ہیں۔ قرآن کی ایک نمایاں خصوصیت یہ ہے کہ
وہ حقیقت کے قابل مشاہدہ پہلو پر زور دیتا ہے:-

"بلا شبہ آسمانوں کے اور زمین کے بنانے میں اور یکے بعد دیگرے رات اور دن کے آنے میں اور جہازوں میں جو کہ سمندروں میں چلتے ہیں آدمیوں کے نفع کی چیزیں لے کر، اور بارش کے پانی میں جس کو اللہ نے آسمان سے برسایا پھر اس سے زمین کو تروتازہ کیا اس کے خشک ہوئے بعد اور ہر قسم کے حیوانات اس میں پھیلا دیے۔ اور ہواؤں کے بدلنے میں اور ابر میں جو زمین و آسمان کے درمیان مقید رہتا ہے نشانیاں ہیں ان لوگوں کے لیے جو عقلمند ہیں" (سورۂ بقر آیت ۱۵۹)

اس میں شک نہیں کہ فطرت کے اس فکر انگیز تذکرہ سے قرآن کا فوری مقصد انسان میں اس ہستی کا شعور پیدا کرنا ہے جس کا مظہر یہ کائنات ہے لیکن ذہن نشین رکھنے کے قابل قرآن کا وہ عام تجربی نقطۂ نظر ہے جس نے پیروان اسلام کے دلوں میں عالم محسوس کا احترام پیدا کر دیا، اور انھیں بالآخر سائنس کا موجد بنا دیا۔ ایک ایسے زمانہ میں جب کہ انسان تلاش حق میں محسوس و مرئی کو کوئی قعت نہ دیتا تھا۔ تجربی روح کو بیدار کرنا ایک عظیم الشان کارنامہ تھا۔ قرآن کی رو سے کائنات ایک سنجیدہ غائت رکھتی ہے۔ کائنات کی طرف سے جو مزاحمت پیش ہوتی ہے اس پر غالب آنے کی عقلی کوشش ہماری زندگی کو سنوارنے اور وسعت دینے کے علاوہ ہماری بصیرت کو تیز کرتی ہے، اور ہم کو انسانی واردات کی گہرائیوں میں داخل ہونے کے قابل بنا دیتی ہے۔ حقیقت اپنے مظاہرہ میں جلوہ گر ہے اور انسان جیسی ہستی، جس کو مزاحمت پیدا کرنے والے ماحول میں اپنی زندگی

برقرار رکھنی پڑتی ہے، مرئی و محسوس کو نظر انداز نہیں کر سکتی قرآن ہماری نظر کو تغیر کے اس عظیم الشان واقعہ پر مرتکز کرتا ہے، اور اس تغیر کا تعقل کرنے اور اس پر قابو پانے کے بعد ہی ایک دیرپا تمدن تشکیل دیا جا سکتا ہے۔ ایشیا اور سچ پوچھو تو دنیائے قدیم کی تمام تہذیبیں ناکام رہیں کیونکہ ان تہذیبوں نے باطن سے حقیقت تک رسائی حاصل کرنے کی کوشش کی تھی ان کی حرکت کا رخ باطن سے خارج کی طرف تھا۔ اس طریقہ عمل سے انھیں نظریہ ہاتھ آگیا لیکن قوت حاصل نہ ہوئی اور محض نظریہ پر کسی دیرپا تمدن کی بنیاد نہیں رکھی جا سکتی۔

اس میں شک نہیں کہ انسانی تجربے کے دیگر پہلوؤں کے مقابل میں مذہبی واردات پر علم ربانی کے ماخذ کی حیثیت سے پہلے بحث کی گئی ہے (مذہبی واردات کی بحث کو تاریخی تقدم حاصل ہے) قرآن یہ مانتے ہوئے کہ تجربی نقطۂ نظر انسان کی روحانی زندگی کی ایک لازمی منزل ہے، انسانی تجربے کے دیگر تمام پہلوؤں کو اس انتہائی حقیقت کے علم کا ماخذ تسلیم کرتا ہے جس کے مظاہر باطن میں اور خارج میں ہر جگہ آشکار ہیں۔ حقیقت خارجی سے تعلقات پیدا کرنے کا ایک بالواسطہ طریقہ یہ ہے کہ اس پر غور و مشاہدہ کیا جائے اور اس کے مظاہر پر جو حواس کے آگے منکشف ہوتے ہیں تصرف حاصل کیا جائے اور دوسرا طریقہ یہ ہے کہ اس حقیقت سے براہ راست قرب حاصل کیا جائے جو ہمارے باطن میں اپنے آپ کو آشکارا کرتی ہے۔ قرآن کا لطائم فطرت کی طرف متوجہ ہونا صرف اس واقعہ کو تسلیم کرنے کے مترادف ہے کہ انسان فطرت سے تعلق رکھتا ہے کیونکہ اس تعلق سے فطرت کی قوتوں کو مسخر کرنے کے ذرائع حاصل ہو سکتے ہیں

پس تسلط کی ناجائز خواہش کی بنا پر نہیں بلکہ روحانی زندگی کی آزاد ترقی کے لیے اس تعلق سے فائدہ اٹھانا چاہیے۔ حقیقت کی مکمل بصیرت حاصل کرنے کے لیے حسی ادراک کے ساتھ اس چیز کو بھی شامل کرنا چاہیے جس کو قرآن "ادراک قلب" سے تعبیر کرتا ہے۔

"وہی ہے جاننے والا پوشیدہ اور ظاہر چیزوں کا، زبردست رحمت والا جس نے جو چیز بنائی خوب بنائی اور انسان کی پیدائش مٹی سے شروع کی پھر اس کی نسل کو خلاصۂ اخلاط یعنے ایک بے قدر پانی سے بنایا پھر اس کے اعضا درست کیے اور اس میں اپنی روح پھونکی اور تم کو کان اور آنکھیں اور دل دیئے تم لوگ بہت کم شکر کرتے ہو۔"

(سورۂ سجدہ آیت ۶ تا ۸)

"قلب" ایک طرح کا باطنی وجدان یا بصیرت ہے جو ہمیں حقیقت کے ان پہلوؤں سے قریب کر دیتی ہے جو حواس کی دسترس سے باہر ہیں۔ قرآن کے نزدیک یہ ایسی چیز ہے جو "دیکھتی" ہے اور اس کی اطلاعات بشرطیکہ ان کی صحیح تعبیر کی جائے کبھی غلط نہیں ہوتیں۔ بہر حال اس کو کوئی پراسرار مخصوص قوت نہ سمجھنا چاہیے بلکہ یہ حقیقت کو معلوم کرنے کا ایسا طریقہ ہے جس میں عضوی احساس کو دخل نہیں ہوتا۔ تاہم مذہبی تجربہ کا جو میدان ہمارے سامنے کھل جاتا ہے وہ اسی طرح حقیقی اور محسوس ہوتا ہے جس طرح کہ اور تجربات ہوتے ہیں اس کو باطنی، پراسرار، فوق الفطری کہنے سے اس کی قیمت گھٹ نہیں جاتی۔ ابتدائی انسان کے لیے ہر قسم کا تجربہ فوق الفطری

ہوتا تھا۔ زندگی کی فوری ضروریات نے ابتدائی انسان کو اپنے تجربے کی توضیح و توجیہ پر مجبور کر دیا۔ اس توضیح و توجیہہ سے "فطرت" کا بتدریج وجود میں آگیا۔ حقیقت کلی جس کی ہمیں آگہی ہوتی ہے اور جو توضیح و توجیہہ کے بعد ایک تجربی واقعہ نظر آتی ہے ہمارے شعور میں اور طریقوں میں سے داخل ہو سکتی ہے۔ نوع انسانی کا الہامی اور مذہبی ادب اس واقعہ کی قوی شہادت پیش کرتا ہے کہ انسان کی تاریخ میں مذہبی واردات کا اس قدر غلبہ اور تسلط رہا ہے کہ ان کو فریب و التباس قرار دے کر مسترد نہیں کیا جا سکتا پس انسانی تجربہ کی عام سطح کو تسلیم کرنے اور دیگر سطحات کو باطنی اور جادبی قرار دے کر مسترد کرنے کی کوئی وجہ نظر نہیں آتی۔ مذہبی واردات کی وہی حیثیت ہے جو انسانی تجربہ کے دیگر واقعات کی ہے۔ اور جس حد تک واقعات کی توضیح و تشریح سے علم حاصل ہو سکتا ہے ایک واقعہ دوسرے واقعہ سے کم تر نہیں انسانی تجربہ کی اس قلمرو کو تنقیدی نظر سے جانچنا کوئی بے ادبی نہیں پیغمبر اسلام پہلے شخص ہیں جنھوں نے تنقیدی نظر سے نفسی مظاہر کا مشاہدہ فرمایا تھا۔ بخاری اور دیگر محدثین نے تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے کہ کس طرح آنحضرتؐ نے ایک یہودی نوجوان ابن سعد کے حالات استغراق کا مشاہدہ فرمایا تھا۔ آپ نے اس کی آزمائش کی، اس سے سوالات کیے، اور اس کے مختلف حالات استغراق کی تحقیق و تدقیق کی۔ ایک بار آپ ایک درخت کے پیچھے چھپ کر اس کی بڑبڑاہٹ کو سن رہے تھے لیکن اس نوجوان کی ماں نے آنحضرتؐ کی موجودگی سے اس کو آگاہ کر دیا۔ اس پر وہ نوجوان فوراً حالت استغراق سے باہر نکل آیا اور آنحضرتؐ نے فرمایا اگر وہ اس کو اس کی حالت پر چھوڑ دیتی تو معاملہ صاف ہو جاتا۔" بعض اصحاب نبوی

جو اس مشاہدہ کے وقت موجود تھے، جس کو تاریخ اسلام میں پہلا نفسیاتی مشاہدہ کہنا چاہیے، اور نیز متاخر محدثین بھی جنھوں نے اس اہم واقعہ کو قلمبند کیا ہے پیغمبر اسلام کے نقطۂ نظر کو سمجھ نہ سکے اس واقعہ کی انھوں نے سیدھے سادے انداز سے تعبیر کی۔ پروفیسر میکڈونلڈ کو جو صوفیانہ شعور اور پیغمبرانہ شعور میں کوئی نفسیاتی امتیاز نہیں کرتے اس واقعہ میں نداق کا ایک پہلو نظر آتا ہے۔ ان کے نزدیک گویا ایک پیغمبر سائنٹفک ریسرچ سوسائٹی کے طریقوں کے مطابق دوسرے پیغمبر کی تحقیق و تفتیش کرتا ہے۔ اگر پروفیسر موصوف قرآن کی روح کو اچھی طرح سمجھ لیتے جس نے ایک تہذیب کی بنیاد رکھی تھی جو بالآخر جدید تجربی نقطۂ نظر (یعنے سائنٹفک نقطۂ نظر) کو وجود میں لانے کا باعث ہوئی، تو انھیں معلوم ہوجاتا کہ آنحضرت نے اس نوجوان یہودی کا جو مشاہدہ فرمایا تھا وہ ایک معنی خیز چیز تھی۔ بہر حال ابن خلدون ہی پہلا مسلمان ہے جس نے پیغمبر اسلام کے نقطۂ نظر کے مفہوم و قیمت کو سمجھا ہے پروفیسر میکڈونلڈ کا بیان ہے کہ "ابن خلدون کے پاس چند دلچسپ نفسیاتی تصورات تھے اور غالباً اس کو مسٹر جیمس کی کتاب "مذہبی واردات کی گوناگونی" سے گہری ہمدردی ہوتی۔ مذہبی شعور کے با اختیاط مطالعہ کی اہمیت کو نفسیات جدید اب محسوس کرنے لگی ہے۔ ہمارے پاس شعور کے غیر عقلی (یعنے جذبی اور وجدانی) مظروف کی تحلیل کا کوئی موثر سائنٹفک منہاج نہیں ہے۔ مذہبی شعور کی تاریخ اور اس کے مختلف مدارج کی ایک وسیع اور مکمل تحقیق مختصر سے وقت میں کر لینے ممکن نہیں ہے۔ مذہبی واردات کی نمایاں خصوصیات کے متعلق میں صرف چند خیالات یہاں پیش کرسکتا ہوں۔

(۱) پہلا نکتہ غور طلب یہ ہے کہ یہ واردات بلاواسطہ اور براہ راست ہوتے ہیں۔ اس خصوص میں مذہبی واردات انسانی تجربہ کی دیگر سطحات سے، جو علم کا مواد فراہم کرتی ہیں، مختلف نہیں ہوتے۔ ہر قسم کا تجربہ براہ راست اور بلا واسطہ ہوتا ہے جس طرح کہ عالم خارجی کے علم کے لیے عام تجربات کی توضیح کی جاتی ہے اسی طرح ذات باری کے علم کے لیے مذہبی واردات کی توضیح کی جاتی ہے۔ مذہبی واردات کا بلا واسطہ اور براہ راست ہونا صرف یہ مفہوم رکھتا ہے کہ ہم خدا کو اسی طرح دیکھتے ہیں جس طرح کہ اور چیزوں کو دیکھتے ہیں۔ خدا کوئی ریاضیاتی ہستی، یا کوئی ایسا نظام تصورات نہیں ہے جو باہم مربوط ہیں اور تجربہ سے کوئی تعلق نہیں رکھتے۔

(۲) دوسرا نکتہ یہ ہے کہ مذہبی واردات کی جامعیت ناقابل تحلیل ہوتی ہے جب میں اس میز کا تجربہ کرتا ہوں جو میرے سامنے موجود ہے تو بے شمار احساسات باہم متحد ہو کر میز کے ایک تجربۂ واحد کی صورت میں پیش ہوتے ہیں۔ ان کثیر احساسات میں سے میں اُن احساسات کو چن لیتا ہوں جو زمان و مکان کے ایک خاص سلسلہ کے تحت آتے ہیں، اور ان کو مربوط کر کے میز کے نام سے موسوم کرتا ہوں۔ مذہبی شعور میں، خواہ وہ کتنا ہی صاف اور واضح ہو فکر کا عنصر بالکل دب جاتا ہے اور اسی وجہ سے تحلیل و تجزیہ ناممکن ہو جاتا ہے۔ مذہبی کیفیت اور عام عقلی شعور کے اس فرق کا یہ مطلب نہیں کہ مذہبی شعور عام شعور سے بے تعلق ہو جاتا ہے جیسا کہ پروفیسر ولیم جیمس نے غلطی سے خیال کیا تھا۔ دونوں صورتوں میں ایک ہی حقیقت ہوتی ہے جو ہم پر عمل و اثر کرتی ہے عام عقلی شعور ہمارے تطابق ماحول کی عملی ضروریات کے لحاظ سے حقیقت کا جزواً جزواً تعقل کرتا ہے

اور ہیجات کے منفصل مجموعوں کو یکے بعد دیگرے منتخب کر کے ان پر ردعمل کرتا ہے
مذہبی شعور پوری حقیقت سے قریب کر دیتا ہے جس میں مختلف ہیجانات باہم متحد
ہو کر ایک ناقابل تحلیل وحدت بن جاتے ہیں اور موضوع و معروض کا عام فرق
باقی نہیں رہتا۔

(۳) تیسرا نکتہ غور طلب یہ ہے کہ مذہبی واردات میں ایک عارف ایک
دوسری ذات لاثانی کا قرب محسوس کرتا ہے جو ماورائی اور ہمہ گیر ہے، اور جو تجربہ
کرنے والی ذات پر تھوڑی دیر کے لیے چھا جاتی ہے۔ مذہبی واردات کے منظروف
پر غور کیا جائے تو یہ بالکل خارجی نظر آتا ہے۔ مذہبی واردات کے معنے باطنیت کی
تاریکیوں میں چلے جانے کے نہیں ہیں۔ لیکن آپ مجھ سے یہ پوچھیں گے کہ خدا کے
قرب کو ایک دوسری مستقل ذات کی حیثیت سے محسوس کرنا کیونکر ممکن ہے محض
یہ واقعہ کہ مذہبی واردات منفعل ہوتے ہیں اس دوسری ذات کی غیریت کو قطعی
طور پر ثابت نہیں کرتا۔ یہ سوال ذہن میں اس لیے پیدا ہوتا ہے کہ ہم بغیر تنقید کے
یہ فرض کر لیتے ہیں کہ عالم خارجی سے متعلق ہمارا علم جو بذریعہ حواس حاصل ہوتا ہے
ہر قسم کے علم کا تنہا معیار یا نمونہ ہے۔ اگر بات یہی ہوتی تو ہم کو اپنی ذات کی حقیقت
و اصلیت کا کبھی یقین نہ ہو سکتا۔ بہرحال اس کے جواب میں میں ہمارے روزمرہ
معاشری تجربات کو بطور تمثیل پیش کرتا ہوں۔ ہم اپنے معاشری معاملات میں
دوسرے اذہان سے کیونکر واقف ہوتے ہیں؟ یہ ایک بدیہی بات ہے کہ ہم کو
مطالعہ باطن اور نیز حواس سے اپنی ذات اور اپنی فطرت کا علم ہوتا ہے دوسرے
اذہان سے واقف ہونے کا ہمارے پاس کوئی خاص حاسہ نہیں ہے۔ کسی

ذی شعور ہستی کے متعلق جو میرے سامنے موجود ہے علم حاصل کرنے کا تنہا ذریعہ وہ جسمانی حرکات ہیں جو میری حرکات سے مشابہ ہیں جن سے میں یہ نتیجہ اخذ کرتا ہوں کہ کوئی ذی شعور ہستی میرے سامنے موجود ہے۔ یا پروفیسر رائس کی طرح ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ہم اپنے ابنائے جنس کے وجود کو اس لیے حقیقی سمجھتے ہیں کہ وہ ہمارے اشاروں کا جواب دیتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ اشاروں کا جواب ایک ذی شعور ہستی کی موجودگی کا معیار ہے۔ قرآن کا بھی یہی خیال ہے۔

"تمھارے پروردگار نے فرمایا تم مجھ کو پکارو میں
تمھاری درخواست قبول کروں گا"

(سورۂ مومن - آیت ۶۲)

یہ بات بالکل واضح ہے کہ خواہ ہم جسمانی معیار استعمال کریں یا غیر جسمانی یا پروفیسر رائس کا زیادہ موزوں معیار، ہر صورت میں دوسرے اذہان سے متعلق ہمارا علم (بلا واسطہ نہیں بلکہ) محض استنباطی ہوتا ہے۔ پھر بھی ہم محسوس کرتے ہیں کہ دوسرے اذہان کے متعلق ہمارا علم بدیہی اور بلا واسطہ ہے، اور ہم اپنے معاشری تجربہ کی اصلیت و حقیقت میں کبھی شک نہیں کرتے۔ بحث کی اس نوبت پر میں نہیں چاہتا کہ دوسرے اذہان سے متعلق ہمارے علم کے مختلف مفاہیم کو بنیاد قرار دے کر ایک ہمہ گیر ذات کے وجود کی تائید میں تصوری دلیل پیش کروں۔ میں جو کچھ کہنا چاہتا ہوں بس یہی ہے کہ مذہبی واردات جو بلاواسطہ اور بدیہی ہوتے ہیں وہ نظیر سے خالی نہیں۔ ان میں اور عام تجربہ میں ایک طرح کی مشابہت پائی جاتی ہے، اور وہ اسی صنف کے تحت آتے ہیں۔

(۴) چونکہ مذہبی واردات براہ راست اور بلا واسطہ ہوتے ہیں اس لیے یہ ایک بدیہی بات ہے کہ ان کو دوسروں تک منتقل نہیں کیا جا سکتا۔ مذہبی واردات فکر سے زیادہ تاثر سے مشابہ ہوتے ہیں مذہبی شعور کے مظروف کی کوئی عارف یا پیغمبر جو تعبیر کرتا ہے اس کو دوسروں تک تصورات کی صورت میں منتقل کیا جا سکتا ہے، لیکن خود مذہبی شعور کا مظروف منتقل نہیں کیا جا سکتا۔ پس مندرجہ ذیل آیات قرآنی میں مذہبی واردات کی نفسیات کو پیش کیا گیا ہے نہ کہ اس کے مظروف کو:۔

"اور کسی بشر کی یہ شان نہیں کہ اللہ تعالیٰ اس سے کلام کرے مگر (تین طریقوں سے) یا تو الہام سے یا پردے کے پیچھے سے یا رسول کو بھیج دے کہ وہ خدا کے حکم سے جو خدا کو منظور ہوتا ہے پیغام پہونچا دیتا ہے، وہ بڑا عالی شان ہے بڑا حکمت والا ہے۔"

(سورۂ شوریٰ - آیت ۵۰)

مذہبی واردات اس وجہ سے ناقابل منتقلی ہیں کہ وہ حقیقت میں بے زبان تاثرات ہیں، جن کو عقل استدلالی چھو نہیں سکتی۔ بہر حال یہ بات ذہن نشین رہے کہ مذہبی تاثر میں دیگر تاثرات کی طرح ایک عقلی عنصر بھی ہوتا ہے، اور میرے خیال میں یہی عقلی عنصر ہے جس کی وجہ سے مذہبی تاثر تصور کی صورت اختیار کر سکتا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ تفکر میں رونما ہونے کی کوشش تاثر کی فطرت میں داخل ہے۔ تاثر اور تصور باطنی تجربہ کے زمانی اور غیر زمانی دو پہلو ہیں۔ پس

آپ کو معلوم ہو گیا ہو گا کہ تاثر کی اسی ماہیت کی وجہ سے مذہب تاثر سے شروع ہوتا ہے۔ تاریخ مذہب سے کہیں پتہ نہیں چلے گا کہ مذہب محض تاثر ہے، بلکہ یہ ہمیشہ مابعد الطبعیات کی طرف پیش قدمی کرتا رہا ہے۔ ایک صوفی کو جو عقل کو آلۂ علم تسلیم نہیں کرتا تاریخ مذہب سے کوئی جواز دستیاب نہیں ہوتا۔ تاثر اور تصور کے مابین جو عضوی تعلق ہے اس سے الہام لفظی کے اس قدیم دینیاتی مناقشہ پر روشنی پڑتی ہے جس نے علمائے اسلام کو ایک زمانہ میں پریشان کر رکھا تھا۔ بے زبان تاثرات تصورات کی صورت اختیار کر کے گویا ہو جاتے ہیں۔ یہ کہنا کوئی استعارہ نہیں کہ تصور اور لفظ ایک ساتھ تاثر سے پیدا ہوتے ہیں۔ اگرچہ منطق ان میں زمانی تقدم و تاخر قایم کرتی ہے اور ان کو ایک دوسرے سے علیحدہ قرار دے کر خود اپنے لیے دشواریاں پیدا کر لیتی ہے۔ ایک مفہوم میں الہام لفظی ہوتا ہے۔

(۵) ایک عارف کو ہستی ازلی سے جو گہرا قرب حاصل ہو جاتا ہے اس کی وجہ سے وہ سلسلہ دار زمانہ کو غیر حقیقی محسوس کرتا ہے، اس کے یہ معنے نہیں کہ وہ سلسلہ دار زمانہ سے قطعاً بے تعلق ہو جاتا ہے۔ مذہبی واردات اگرچہ لاثانی ہوتے ہیں تاہم وہ عام تجربہ سے ایک طرح کا تعلق ضرور رکھتے ہیں۔ یہ بات اس واقعہ سے واضح ہو جاتی ہے کہ مذہبی واردات بہت جلد گزر جاتے ہیں اور گزر جانے کے بعد سند کا ایک گہرا احساس چھوڑ جاتے ہیں عارف اور پیغمبر دونوں تجربہ کی عام سطح پر واپس آجاتے ہیں، لیکن فرق یہ ہوتا ہے کہ پیغمبر کی واپسی، جیسا کہ میں آگے چل کر بتلاؤں گا، نوع انسان کے لیے بے حد معنے خیز ہوتی ہے۔

پس حصول علم کے لیے مذہبی واردات کی قدر و اسی طرح حقیقی ہوتی ہے جس طرح کہ انسانی تجربہ کی کوئی اور قدر و ہو سکتی ہے۔ اور مذہبی واردات کو محض اِس بنا پر نظر انداز نہیں کیا جا سکتا کہ ان کا ماخذ حِسّی ادراک (یعنے حواس) نہیں ہے۔ اور نہ یہ ممکن ہے کہ ان عضوی حالات و شرائط کو متعین کر کے جو مذہبی واردات کا بظاہر باعث معلوم ہوتے ہیں ان کی روحانی قدر و قیمت کو گھٹایا جا سکے اگر ہم نفس و جسم کے باہمی تعلق کی نسبت جدید نفسیّات کے مفروضہ کو تسلیم بھی کر لیں تب بھی مذہبی واردات کی قدر و قیمت سے انکار کرنا، جن میں انکشاف صداقت ہوتا ہے منطق کے خلاف ہے۔ نفسیاتی نقطۂ نظر سے تمام احوال و کیفیات خواہ ان کا مظروف مذہبی ہو یا غیر مذہبی عضوی حالات و شرائط سے پیدا ہوتی ہیں۔ ذہن انسانی کا سائنٹفک نقطۂ نظر اسی طرح عضوی حالات سے پیدا ہوتا ہے جس طرح کہ مذہبی نقطۂ نظر فطانت کی تخلیق کے متعلق ہماری رائے نہ اس چیز سے پیدا ہوتی ہے اور نہ اس سے دور کا تعلق رکھتی ہے جس کو علمائے نفسیات عضوی حالات سے تعبیر کرتے ہیں۔ ایک خاص قسم کی طبیعت ایک خاص قسم کی استعداد اس کے لیے لازمی شرط ہو سکتی ہے، لیکن یہ شرط مقدم ہی پوری حقیقت نہیں ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ ہمارے ذہنی احوال کی عضوی علت کو اس معیار سے کوئی تعلق نہیں ہوتا جس سے ہم ان احوال کی برتری و کمتری کو بہ لحاظ قدر و قیمت جانچتے ہیں۔ پروفیسر ولیم جیمس کہتے ہیں کہ "بعض پیامات اور رویا بیّن طور پر مہمل ہوتے ہیں، اور بعض کیفیات وجد سیرت و کردار کے لیے بہت کم مفید ہوتے ہیں، اُن کو نہ تو

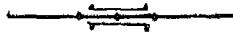
معنے خیز کہا جا سکتا ہے اور نہ ربانی مسیحی تصوف کی تاریخ میں یہ مسئلہ کہ ایسے پیامات اور واردات ہیں جو فی الحقیقت ربانی معجزات تھے اور ان پیامات میں جن کی شیطان عداوت سے تلبیس کرتا ہے کس طرح امتیاز کرنا چاہیے ایک دقت طلب مسئلہ رہا ہے اس کو حل کرنے کے لیے بہترین ہادیان ضمیر کی بصیرت اور تجربہ درکار رہے ہے۔ بالآخر اس مسئلہ کو ہمارے تجربی معیار پر جانچنا پڑتا ہے" مسیحی تصوف کے جس مسئلہ کا ذکر پروفیسر جیمیں نے کیا ہے وہ درحقیقت ہر قسم کے تصوف کا مسئلہ ہے شیطان عداوت کی بنا پر ایسے واردات کی یقیناً تلبیس کرتا ہے جو مذہبی تجربہ کے دائرہ میں داخل ہو جاتے ہیں۔ قرآن میں ہم پڑھتے ہیں کہ:۔

"اور ہم نے آپ کے قبل کوئی رسول اور کوئی نبی ایسا نہیں بھیجا جس کو یہ واقعہ پیش نہ آیا ہو کہ جب اس نے (اللہ کے احکام میں سے) کچھ پڑھا (تب ہی) شیطان نے اس کے پڑھنے میں شبہہ ڈالا پھر اللہ تعالیٰ شیطان کے ڈالے ہوئے شبہات کو نیست و نابود کر دیتا ہے، پھر اللہ تعالیٰ اپنی آیات کو زیادہ مضبوط کر دیتا ہے۔ اور اللہ علم والا حکمت والا ہے۔" (سورۂ حج آیت ۵۱)

اس شیطان عنصر کو ربانی سے علیحدہ کرکے فرائڈ کے پیروؤں نے مذہب کی بیش بہا خدمت انجام دی ہے۔ لیکن میں یہ کہے بغیر نہیں رہ سکتا کہ اس جدید نفسیات کے اس مخصوص نظریہ کی کسی موزوں شہادت سے تائید

نہیں ہوتی۔ اگر ہماری آوارہ خواہشات خواب میں یا کسی اور وقت جب کہ ہم اپنے آپ میں نہیں ہوتے اُبھر آتی ہیں۔ تو اس سے لازم نہیں آتا کہ یہ خواہشات نفس کے عقب میں ایک طرح کے گودام میں مقید رہتی ہیں یہ دبی ہوئی خواہشات کبھی کبھی ہمارے نفس پر جو غالب آتی ہیں تو اس سے یہی ظاہر ہوتا ہے کہ ہمارے ردِعمل کے عادتی طریقہ میں ایک عارضی خلل پیدا ہو گیا ہے نہ یہ کہ یہ خواہشات ہمارے نفس کے کسی تاریک گوشہ میں ہمیشہ موجود رہتی ہیں۔ جب ہم اپنے ماحول سے مطابقت پیدا کرتے ہیں تو اس عمل مطابقت کے وقت ہم پر ہر قسم کے ہیجانات کا اثر پڑتا ہے۔ ان ہیجانات پر ہم جو عادتاً ردِعمل کرتے ہیں وہ بتدریج ایک مقررہ نظام کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔ ہم بعض ہیجانات کو قبول کر لیتے ہیں، اور بعض کو جو ہمارے مستقل نظام ردعمل سے مناسبت نہیں رکھتے مسترد کر دیتے ہیں۔ اس سے ہمارا نظام ردِعمل پیچیدہ ہو جاتا ہے۔ جن ہیجانات کو ہم مسترد کر دیتے ہیں وہ ہمارے نفس کے اس حصہ میں چلے جاتے ہیں جن کو "رقبۂ لاشعور" کہا جاتا ہے، اور یہاں وہ نفس مرکزی میں اُبھر آنے کے لیے ایک مناسب موقع کے انتظار میں پڑے رہتے ہیں۔ ان سے ہمارے منصوبوں میں خلل پڑ سکتا ہے، ہمارے افکار میں انتشار پیدا ہو سکتا ہے، اور وہ خواب اور واہمہ کو تشکیل دے سکتے ہیں، یا ہم کو ان ابتدائی حرکات و افعال کی طرف لے جا سکتے ہیں جن کو عمل ارتقا بہت پیچھے چھوڑ آیا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ مذہب ایک خالص افسانہ ہے جس کی تخلیق نوع انسان

کے ان رد کردہ خواہشات سے ہوتی ہے اور اس کی غرض یہ ہوتی ہے کہ ایک ایسی خیالی دنیا تعمیر کی جائے، جہاں حرکت میں کوئی مزاحمت اور رکاوٹ نہ ہو۔ اس نظریہ کے مطابق مذہبی عقائد اور تحکمات ایسے نظریات فطرت قرار پاتے ہیں جو ابتدائی انسان نے وضع کیے تھے۔ اور جن کے ذریعہ سے نوع انسان نے حقیقت کو مادے کی قباحت سے پاک کرنے اور حقائق زندگی کو نظر انداز کر کے حقیقت کو اپنی خواہش کے مطابق پیش کرنے کی کوشش کی تھی۔ مجھ کو اس امر سے انکار نہیں کہ ایسے مذاہب اور فنون لطیفہ موجود ہیں جو حقائق زندگی سے بزدلانہ طور پر گریز کرنے کے راستے بتلاتے ہیں۔ میری بحث صرف یہی ہے کہ یہ بات تمام مذاہب پر صادق نہیں آتی اس میں شک نہیں کہ مذہبی عقائد اور تحکمات میں ایک مابعد الطبعی مفہوم بھی ہوتا ہے، لیکن یہ ایک بدیہی بات ہے کہ ان عقائد کو ان تجربات کی تعبیر نہیں کہا جا سکتا جو علوم فطرت کا موضوع بحث ہیں۔ مذہب طبعیات یا کیمیا نہیں ہے جو فطرت کی توجیہہ علت و معلول کی اصطلاحات میں کرتا ہے۔ یہ درحقیقت انسانی تجربہ (یعنے مذہبی تجربہ) کے ایک بالکل مختلف پہلو کی توجیہہ کرنا چاہتا ہے۔ مذہبی تجربہ کے موضوع کو سائنس کا موضوع نہیں بنایا جا سکتا۔ واقعہ یہ ہے کہ مذہب نے مذہبی زندگی میں محسوس و معروف تجربہ کی ضرورت پر سائنس سے بہت پہلے زور دیا تھا۔ مذہب اور سائنس کے تصادم کی وجہ یہ نہیں کہ ان میں سے ایک کی بنیاد محسوس و معروف تجربہ ہے اور

دوسرے کی نہیں۔ ان کے تصادم کی وجہ یہ غلط فہمی ہے کہ دونوں ایک ہی قسم کے مواد تجربہ کی توجیہہ کرتے ہیں۔ ہم یہ بات بھول جاتے ہیں کہ مذہب ایک خاص قسم کے انسانی تجربہ کے حقیقی مفہوم تک پہونچنا چاہتا ہے۔

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم، ام۔اے
پی۔ایچ۔ڈی۔ پرنسپل سری نگر کالج
مترجمہ عبدالرحمٰن سعید بی۔اے (عثمانیہ)

رومیؒ اور اقبالؒ کا تصور محبت

محبت ایک تکوینی عنصر Cosmic Princeple
ہے۔ سارے وجود کا سرچشمہ خدا کی ذات ہے اور حیات وہ دائمی
محرک ہے۔ جو اس ابدی طاقت کی جانب دعوت حرکت دیتی ہے
حیات اور محبت بہ ظاہر متناقص معلوم ہوتے ہیں کیونکہ ایک طرف
وہ آگے حرکت کرتے ہیں تو دوسری طرف اپنے ماخذ کی جانب
رجوع کرتے ہیں۔ جذبۂ محبت گویا ایک قسم کی یاد وطن
Home - sickness ہے۔

محبت تخلیقی طاقت انقلاب، کا نام ہے ۔ محبت کی تخلیقی قوت ہی کے ذریعہ انجذاب۔ نشو ونما اور ارتقائی عمل کی باحسن الوجوہ تشریح کی جا سکتی ہے ۔

"ایمان" اور "عقلیت" کے مابین تضاد

رومی رح اور اقبال رح دونوں وجدان اور "ایمان بالغیب" کے قائل ہیں ۔ دونوں حریت اور عزیمت پر ایقان رکھتے ہیں ۔ دونوں کا تصور یہی ہے کہ استدلال کے ذریعہ حیات کی وجدانی حقیقت کی توضیح ممکن نہیں ہے اور دونوں عقلیت کے مقابلہ میں وجدان اور عزیمت کو حقیقت سے قریب تر خیال کرتے ہیں ۔

رومی رح اور اقبال رح دونوں سکوتی تصوف کے اس مکتب کی مخالفت کرتے ہیں جس میں حرکت و عمل کی بجائے جمود و تعطل کا تصور پیش کیا گیا ہے ۔ دونوں کا ایقان ہے کہ جد و جہد حیات کا ایک ناگزیر عنصر ہے ۔ دونوں محبت کو آزاد اور غیر فانی تصور کرتے ہیں ۔ رومی رح کے مقابلہ میں اگرچہ اقبال خودی کے فلسفہ پر زور دیتے ہیں تاہم بحیثیت مجموعی دونوں کے نقاط نظر میں بڑی حد تک یگانگت پائی جاتی ہے ۔ دونوں کا اس امر پر یقین ہے کہ "آرزو" اور "قوت" بشرطیکہ ان کا صحیح طریقہ پر استعمال کیا جائے وہ سچے تکوینی محرکات ہیں جو محبت کی جانب

رہنمائی کرتے ہیں ۔

الہیات کا علم زندگی کو بحیثیت مجموعی سمجھنے کی ایک کوشش ہے ۔ خارجی حقیقت ممکن ہے کہ ایک ہو یا نہ ہو لیکن انسان جو اس کائنات میں تغیرات پیدا کرتا ہے بجائے خود کسی خارجی حقیقت کا "کل" نہیں ہے ۔ وہ اس کا ایک جزو ہے اور اس جز میں بھی کوئی نمایاں وحدت نہیں پائی جاتی ۔ حکیمانہ علوم اس کی حیات کے مختلف پہلوؤں سے وابستہ ہیں ۔

مابعد الطبیعات کی مختلف شقیں جن کی اب تک انفرادی نظامات کی صورت میں تدوین کی گئی ہے انسانی حیات کے کسی ایک شعبہ کو اساسی قرار دیکر اس سے حیات کے دوسرے پہلوؤں کی نسبت اصول مستخرج کرنے کی کوشش کا نتیجہ ہیں ۔

قدرتی عناصر سے ابتدا کرکے یونان کے ابتدائی مادہ پرستوں Hylozoits نے ۔ پانی ہوا یا آگ کو ابتدائی عنصر قرار دیا اور اسی ایک عنصر سے وجود کے تمام مظاہر کا استنباط کیا ہے لیکن ابتدائی انسان نے اس حقیقت کا بھی پتہ لگا لیا تھا کہ خود اس کی اپنی ذات اور اس کے اطراف وجوانب کے مظاہر قدرت میں ایسے غیر محسوس اور غیر مرئی عناصر موجود ہیں جو زیادہ جامع اور اطمینان بخش مفروضات کی تعین میں اساس کا کام دے سکتے ہیں ۔

ریاضیات کی صحت ، استناد اور اس کی عمومی تطبیق کی بناء پر فیثاغورث کے متبعین کو یہ یقین ہو گیا تھا کہ دقیق پیمائش اور ریاضی ہی وجود کی روح ہے ۔ یہ گویا بنیاد ہی تھا کہ جس پر افلاطون کے غیر متغیر تصورات کی نشو و نما ہوئی افلاطون

نے ریاضی کے طریقہ پر صداقت کے مفہوم کو متعین کیا اور ریاضیاتی منطق کی مستحکم بنا رکھ ڈالی جس کو بعد میں اس کے ممتاز شاگرد ارسطو نے ایک باقاعدہ نظام کی شکل دی جو دو ہزار سال تک مشرق و مغرب کے تصور پر غالب رہا۔ تلاش حق میں ایک طویل عرصہ تک جری اور اختراع پسندانہ اقدام کی وجہ سے یونان میں اس نظریہ کی تشکیل ہوئی جس کو بجا طور پر " عقلیت " سے تعبیر کیا جا سکتا ہے۔ لوگس (Logos) کا انکشاف انسانیت کی بہت بڑی کامیابی ہے۔ کیونکہ اس نے انسانی تجربوں اور مشاہدوں کی ظاہرا فراتفری میں نظم و ضبط پیدا کرنے کی کوشش کی ہے اور اسی سے ان تمام علوم کی داغ بیل پڑی ہے جن کے ذریعہ انسانی اعمال اور تجربوں کی رہنمائی ہوتی ہے۔ جیسا کہ پہلے بیان کیا گیا ہے۔ مابعد الطبیعی علوم کا نظام اس کے کسی ایک پہلو کو اساسی قرار دینے کی ایک شعوری یا غیر شعوری سعی ہے۔ ہو سکتا ہے کہ یہ ایک ایسا عنصر ہو جو فطرت کے خارج سے منتخب کیا گیا ہو یا وہ انسان کی باطنی یا دماغی زندگی کا کوئی پہلو ہو۔ الٰہیات کے کسی ایک نظام کے حامی ممکن ہے کہ اس بیان کی تردید کریں اور کہیں کہ مابعد الطبیعات اجزاء اور شعبوں کی قطعیت کا قائل نہیں بلکہ وہ وجود کی کثرت سے ماوراء ہونے کی کوشش کرتا ہے تاکہ وحدت کی اس روح کا تحقق و ادراک کرے جو اگرچہ کہ منفرد اجزاء کا سرچشمہ ہے لیکن ان میں سے کسی ایک سے بھی وہ جزو کے طور پر ممیز نہیں کیا جا سکتا۔ اس کے باوجود بہرحال یہ مسلمہ ہے کہ مابعد الطبیعی تمام علوم مماثلت ہی کے اصول پر مبنی ہیں

جب انسان اپنے باطن کی طرف متوجہ ہوا تو دماغ کی اندرونی ساخت کے مطالعہ نے اس پر منکشف کیا کہ اس کا داخلی " انا " بھی مختلف پہلوؤں پر

مشتق ہے۔ انسان نہ صرف سوچتا ہے بلکہ محسوس کرتا ہے اور ارادہ بھی رکھتا ہے لیکن ابتدائی مفکرین نے تخیل ہی کو انسان کا سب سے بہترین پہلو تصور کیا۔

عملی انسان کا مقصد یہ ہے کہ اپنے نظری اور عملی رجحانات کو مطمئن کرنے کے لیے ممکنہ تجربہ حاصل کرے۔ اس کے اطراف وجوانب کے مادی مظاہر اور احساس و مرضی کے باطنی پہلو کے مقابلہ میں منتشر دکھائی دیں۔

افکار انسانی کی تاریخ میں "عقلیت" نے مختلف صورتیں اختیار کیں اور آئندہ کرتی رہیگی یہی حال عقیدت Irrationalism کا ہے۔

ممکن ہے کہ فکر و خیال کا یہ اہتزاز ان ہی دو مکاتب خیال کے درمیان جاری ہو۔ عیسائیت کی بدولت مغرب کے قدیم تصورات کی شکست کی بھی اسی طریقہ عمل کے تحت تعبیر کی جا سکتی ہے کہ وہ انسان کے غیر محسوس منطقی پہلو کے خلاف اس کے احساس اور قوت ارادی کی بغاوت ہے۔ قانون کے مقابلہ میں محبت کو برتری دی گئی اور انسانی احساسات کو منطقی استدلال سے زیادہ اہم تصور کیا گیا۔ ایک فلسفی کے مقابلہ میں ولی کی زیادہ عزت و توقیر کی جاتی ہے۔ افکار انسانی کا ایک سطحی مورخ ممکن ہے کہ اس استدلال کو انسانی زوال پذیری۔ ردعمل یا استدلال کے مقابلہ میں تخیل کی فتح پر محمول کرکے اس پر ماتم کرے۔ لیکن اس مسئلہ میں میرا نقطہ نظر بالکل مختلف ہے۔ اس امر پر خواہ کتنا ہی اظہار تاسف کیا جائے کہ مذہب کی آڑ میں آزاد اور صحیح انسانی جد و جہد کی ناجائز اور جابرانہ روک تھام کی جاتی ہے لیکن اس کی تردید نہیں کی جا سکتی کہ مذہبی احساسات نے ان انسانی اہم پہلوؤں کی حفاظت کی ہے جبکہ عقلیت ان کے انکار یا استحصال

پر تلی ہوئی تھی۔

اِس مختصر سی تمہید کے بعد اب ہم تیرھویں صدی کے صوفی شاعر اور مفکر حضرت جلال الدین رومی ؒ کی طرف توجہ کرتے ہیں جو حکمت ایمانی اور وجدان (Irrationalism) جلیل القدر امام اور محبت کے نہ صرف سب سے بڑے نغمہ سنج بلکہ مہتم بالشان فیلسوف بھی ہیں۔

وہ محبت کو وجود کے اساسی محرک یعنی " ولولۂ حیات " یا اس کی " علت غائی " سے تعبیر کرتے ہیں۔ اُن کے نزدیک زندگی اصلاً ماورائے عقل وادراک ہے اور اس کے تمام مظاہر ثانوی حیثیت رکھتے ہیں۔ بغیر مبالغہ کے کہا جاسکتا ہے کہ رومی ؒ میں کانٹ کے Kant کے عملی استدلال۔ فشتے (Fichte) کی اخلاقی وحدت (Schbiermacker) کے مذہبی نقطۂ نظر۔ شوپنہار (Schopenhauer) کی " میلان بقا " نیٹشے کی " میلان اقتدار " برگسان (Bergson) کا وجدان اور ولیم جیمس William James کی اساسی تجربیت کے محاسن کی تلاش معلومات آفریں اور دلچسپی سے خالی نہ ہوگی ایک ایسا شخص جو مولانائے رومی ؒ کی تصانیف سے ناواقف ہو ہمارے اس دعویٰ کو ممکن ہے کہ بے معنی سمجھے یا خوش عقیدگی پر محمول کرے لیکن اس حقیقت کو فراموش نہیں کرنا چاہیے کہ رومی ؒ کسی خاص نظام کے بانی یا موسس نہیں ہیں۔ در اصل وہ زندگی کے ایک خاص زاویہ نظر کی نمائندگی کرتے ہیں۔ فلسفی کی حیثیت سے ان کا کسی مخصوص گروہ یا جماعت سے تعلق نہیں ہے رومی ؒ کے مرقع تصورات سے کسی واضح مفہوم کو متعین کرنے سے قبل اُن کے

فلسفہ کی بڑی احتیاط کے ساتھ ترتیب اور چھان بین کی ضرورت ہے۔ وہ ایسی ترتیب
کے ساتھ حکمتیں بیان کرنے پر قادر ہیں جیسے فطرت تخلیق کرتی ہے یا مصور نئے نئے مرقعے
تیار کرتا ہے۔ اپنے فلسفہ کی توضیح میں افلاطون نے مکالموں اور خیالی افسانوں میں گفتگو
کی ہے لیکن اصل موضوع سے انحراف نہیں ہوا ہے۔ رومی ؒ کا بیان بھی افلاطون کی
طرح غیر مربوط ہے لیکن اس بے ترتیبی میں بھی ارتباط اور تسلسل موجود ہے۔

اس موضوع کی تکمیل کی غرض سے نہایت اختصار کے ساتھ محبت کے متعلق
جو وجود کا پہلا محرک ہے رومی ؒ کے خیالات کا خلاصہ پیش کرنے کی کوشش کی جائے گی
وہ فرماتے ہیں کہ الفاظ میں "محبت" کو بیان کرنے کی کوشش ناکامی پر منتج ہوتی ہے
اس اعتبار سے فنون لطیفہ کو منطق اور استدلال پر برتری حاصل ہے۔ اس کے اظہار
کا موسیقی، نہ کہ منطق، جو اگرچہ کہ جزوی سہی لیکن زیادہ موزوں ذریعہ ہے۔ چونکہ محبت
بہ لحاظ نوعیت اجتماع ضدین ہے اس لیے منطق انسان کی جذباتی نزاکتوں کے اظہار
کی فطرتاً صلاحیت نہیں رکھتی۔ محبت بیک وقت زہر بھی ہے اور تریاق بھی۔ ایک
انگریزی شاعر کے اس خیال کو کہ ہمارے شیریں نغمے وہی ہیں، جو ہمیں دردناک پیام
سناتے ہیں۔ بہت عرصہ پہلے حضرت رومی ؒ نے اپنے کلام میں ظاہر کیا تھا۔ "نے"
کے نغمہ میں ایک راز پوشیدہ ہے جس کا اگر انکشاف ہو تو کائنات کا سارا انتظام درہم
برہم ہو جائے۔ محبت ایک ہمہ گیر تکوینی قوت ہے جو ذرۂ لایتجزیٰ سے ستارہ تک
اور حشرات الارض سے انسان کی حیات تک کارفرما ہے۔ محبت حُسن کی جانب ایک
حرکت کا نام ہے جو نیکی اور صداقت کی ہم پایہ ہونے کے اعتبار سے کمال اور بلند
مقاصد کی نمائندگی کرتی ہے۔ محبت ہر ذی حیات کا ایک فطری جذبہ ہے جس کے

ذریعہ منزلِ فنا سے گزر کر حیاتِ جاوید حاصل کی جاتی ہے۔ تمام اشیاء دائرہ کی صورت میں اپنے ماخذ کی جانب حرکت کرتی ہیں جس سے وہ معرضِ وجود میں آئے تھے۔ زمان و مکان کی تقسیمیں اسی حرکت کا نتیجہ ہیں۔ رومیؒ کا خیال ہے کہ غیر روحانی اخلاق اور عقلیت دونوں افادیت پسند ہیں۔ وہ بحر کی سطح پر تیرتے ہیں لیکن اسکی گہرائیوں میں غوطہ نہیں لگا سکتے۔ صرف محبت ہی بنیادی قدر ہے اور دوسرے تمام اقدار خارجی اور امدادی ہیں جن کی اہمیت کا اندازہ اس اولین قدر کے تحقق وادراک کی صلاحیت کے بموجب لگایا جاتا ہے۔ صرف یہی وہ جوہر ہے جس میں ذاتی آب وتاب پائی جاتی ہے۔ محبت اپنی خارج میں سزا و جزا کو تسلیم نہیں کرتی اس کا مسلک کچھ "اپنی نظیر آپ" کا سا ہے اور کسی رسمی مذہب کے ساتھ اس کا تمام وکمال انطباق نہیں ہو سکتا۔

ظاہر پرست اہلِ مذہب اور اہلِ تشریع وجود کی چاردیواری کے باہر چکر کاٹتے ہیں اس کے اندر داخل نہیں ہوتے۔ محبت خدا اور انسان کے ساتھ سودا نہیں چکاتی۔ محبت اور حسن وجود کے محدب اور مقعر دو حصے ہیں جن کو ایک دوسرے سے جدا نہیں کیا جا سکتا۔ یہ ایک تکوینی اُصول ہے جو موجودات کی قوت کی حیثیت سے کارفرما ہوتا ہے۔ ہر جوہر میں وحدت و انجذاب کا میلان ہے۔ زندگی کی ایک شکل کا دوسری شکل میں جذب ہونا اور ہوتے رہنا انجذاب اور نشو ونما کی بنیاد ہے وجود کے سلسلۂ مراتب میں اس کے اپنے پیمانہ کے مطابق ہر کمتر چیز دوسری برتر چیز میں فنا ہو جاتی ہے۔ یہاں صرف حیات ہی پائی جاتی ہے۔ موت کا وجود نہیں ہے۔ عام طور پر جس چیز کو غلطی سے موت تصور کیا گیا ہے وہ دراصل بلند تر

مرتبہ تک پہنچنے کا واسطہ ہے۔ تنازع للبقا، جو اس قدر غیر مطبوع اور بھیانک دکھائی دیتی ہے محبت کی بُنی ہوئی بافت کی الٹی سطح ہے۔

جب کوئی پودا غیر نامیاتی مادہ کو اپنے اندر جذب کر لیتا ہے تو اس کے بعد نشو ونما کے عمل میں دونوں برابر کے شریک ہو جاتے ہیں فنائیت نشو ونما کی ایک ضروری تمہید ہے۔ زندگی کا مقصد ایک اور بلند تر زندگی اور محبت کا ایک جامع تر ظہور ونمو ہے۔ محبت اصول افزائش ونمو ہے اور نفرت کا صلہ زوال و انحطاط ہے۔

محبت کے مقاصد اور موضوع بدلتے ہیں لیکن محبت نشو ونما پاتی ہے اور رفتہ رفتہ وجود کے زینے طے کرتی رہتی ہے حدود عقلیت کے غیر معمولی ماہر کی حیثیت سے رومیؒ فرماتے ہیں کہ منطقی طور پر وجود کی وسعت معلوم نہیں کی جا سکتی۔ احساس ہی حقیقت تک پہنچنے کا صحیح ذریعہ ہے۔ تصور غیر بدیہی اور ثنویت کا حامل ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ عقلی استدلال روشنی اور رہنما ہے لیکن یہ نہ تو وجود کا نقطۂ آغاز ہے اور نہ وجود کا منتہا۔ خارجی حسن میں جو عاشق کے لیے جاذب توجہ ہوتا ہے منطقی صداقت کی تابانی و درخشانی نہیں ہوتی۔ افلاطون نے کہا تھا "استدلال جہاں کہیں ہماری رہنمائی کرے ہمیں اس کے پیچھے چلنا چاہیے" لیکن حضرت رومیؒ فرماتے ہیں "زندگی کا اساسی محرک جدھر ہماری رہنمائی کرے ہمیں ادھر چلنا چاہیے کیونکہ استدلال کے مقابلہ میں یہ زیادہ یقینی اور سچا رہنما ہے"

رومیؒ فرماتے ہیں کہ ارتقائی عمل میں تمام بلند تر منازل سطح زیریں سے باہر کی طرف اُبھر آتے ہیں۔ ان کا مرکزی تصور صداقت نہیں بلکہ زندگی ہے۔ وہ خیال کرتے ہیں کہ منطق کا خصوصی نقص یہی ہے کہ وہ توضیح کے ساتھ اشیاء کو ایک

دوسرے سے جدا کرتی ہے اور پھر اس قومی محرک کی یافت سے قاصر ہو جاتی ہے جو اپنی ہی منطق کے ذریعہ اشیا کو ایک شکل سے دوسری شکل میں تحویل کرتا ہے اور ایک تخلیقی ترکیب و امتزاج کے ذریعہ متضاد اشیاء سے مافوق ہو جاتا ہے۔

ہم دیکھ چکے ہیں کہ حضرت رومیؒ نے محبت کو تکوینی عنصر کے مرتبہ تک پہنچا دیا۔ ادب یعنی نظم و نثر اور مذہبی نظریات کے سانچوں کی تبدیلی کے ذریعہ بعد کے تقریباً چھ سو سالہ تصورات پر ان کا غیر معمولی اثر قایم رہا ہے۔ اس کے بعد بھی دینی علوم میں ان کے نقطۂ نظر اور جذبات کا اثر سرایت کر گیا تھا۔ مستند صوفیاء اور متصوفین۔ شعراء اور متشاعرین سب کے سب بالواسطہ یا بلا واسطہ آپ کے زیر اثر تھے لیکن اسلامی دنیا میں اسی قبیل کی ایک اور ہستی پیدا ہونے کے لیے تقریباً چھ صدیوں کا طویل عرصہ درکار رہا جس نے اپنے الہامی خیالات اور اسلوب بیان سے ہمیشہ رومیؒ کی یاد تازہ کی ہے۔

رومیؒ کے بعد اقبال

یہ نامی گرامی ممتاز فلسفی شاعر اقبالؒ تھے جو حال ہی میں وجود کی اس مادی فضا سے دور ہو چکے ہیں۔

اقبالؒ اپنی شاعری کے طویل دور میں ماضی یا حال کی مختلف فکری اور عملی تحریکات سے متاثر ہوئے ہیں جن کی مشرق یا مغرب میں ابتدا ہوئی ہے۔ فلسفہ سے اور عملی یا مجاہدانہ تصوف کی جانب ان کی تدریجی حرکت کا ہر شخص مشاہدہ کر سکتا ہے لیکن اکثر شعراء مشرق کی طرح تصوف سے ان کو فطری مناسبت بھی تھی۔

تصوف محض خیال یا تربیت کا نتیجہ نہیں بلکہ طبیعت کی افتاد ہے جب کسی عالی دماغ کو سمت مخالف سے سیلاب کا سامنا کرنا پڑتا ہے تو وہ اس کی کسی

موج کو بھی نظرانداز نہیں کرسکتا بلکہ اس کی ہر موج کو ایک بلند تر اور وسیع تر ترکیب میں جذب کرنے پر مائل ہوتا ہے۔ عام طور پر ہر جگہ تصوف کا رجحان ایک طرف تو کامل وحدت اور دوسری طرف سکون و بے عملی پر مرکوز ہے۔ صوفی کو عام طور پر الزام دیا جاتا ہے کہ اس کے قوائے عقلیہ مکاشفات و بیخودی کے سیلاب میں بہ جاتے ہیں اور وہ اس احساس کو بھی کھو دیتا ہے جس کے ذریعہ وہ اپنے اطراف و جوانب کی حقیقت کا ادراک کر سکے۔ اس کے لیے تاریخ پُرفریب خیالی پیکروں کے مرقع کا نام ہے اور وہ احساسات کی زندگی سے متنفر ہو جاتا ہے۔ ارادہ کی آزادی کو مشتبہ نظروں سے دیکھنے لگتا ہے اور غیر صفاتی اطلاق میں فنا ہو جانا اس کا مقصود و مطلوب قرار پاتا ہے۔

اس نوعیت کے تصوف میں مطلقیت کے ساتھ فرد کی محبت خودکشی کی ایسی محبت ہے جیسے پروانہ کو شمع کے ساتھ ہوتی ہے۔ محدود کا غیر محدود کے "انا" میں جذب ہونا بحرِ ناپیدا کنار میں حباب کے فنا ہو جانے کے مترادف ہے۔

مشرق کے صوفیانہ اور مابعد الطبیعی افکار میں رومیؒ اور اقبالؒ دونوں ایک سی نوعیت کے عدیم المثال مرتبہ کے حامی ہیں جن کے تصورات اس نوع کے تصوف سے اصلاً مختلف ہیں جس کا اوپر ذکر کیا گیا ہے۔ آئیے ان ہر دو صوفی شعرا کے مشابہ امور پر روشنی ڈالیں۔

۱۔ دونوں وجدانی ہیں یا جرمنی اصطلاح کے مطابق اہل وجدان ہیں جن کا اعتقاد ہے کہ استدلال کو ثانوی اور صرف واسطہ کی سی حیثیت حاصل ہے۔

۲۔ دونوں تخلیقی ارتقا کے قائل ہیں جن کا ایقان ہے کہ محبت وہ تخلیقی قوت ہے

جو ہمیشہ آگے یعنی کائنات کی جامع تر شکل کی جانب حرکت کرتی رہتی ہے
جو کبھی سکون قبول نہیں کرتی بلکہ اپنے آپ کو مافوق ثابت کرتی رہتی ہے

۳۔ دونوں ارادہ کی آزادی کے قائل ہیں۔

۴۔ دونوں یقین رکھتے ہیں کہ وجدان یا زندگی کی فوری آزمائش غیر بدیہی عقلیت سے برتر اور عمیق تر ہے۔ یہی وجہ ہے کہ دونوں فلاسفۂ حیات کے لقب سے یاد کیے جاسکتے ہیں۔

۵۔ دونوں " ترک نفس " سے زیادہ " تزکیہ نفس و تکمیل خودی " پر ایقان رکھتے ہیں

۶۔ دونوں انفرادی " انا " کے دوامی ارتقاء اور ملکوتی صفات کے روز افزوں انجذاب پر یقین رکھتے ہیں لیکن انجذاب کامل کا کوئی ایسا تصور نہیں ہوتا جس میں فرد اپنی حیثیت کو گم کر دے یا اپنے " تعین " کی نفی کرے۔

۷۔ دونوں استدلال پر " احساس " اور " ارادہ " کی فوقیت کو تسلیم کرتے ہیں۔

۸۔ دونوں باعمل ہیں اور ایسے توکل کو اختیار نہیں کرتے جو تعطل کا مترادف ہو۔ عمل ان کے لیے اصل حقیقت ہے اور حضرت رومیؒ کے الفاظ میں غلط عمل کو نرے تعطل پر ترجیح حاصل ہے کیونکہ بے راہروی اگرچہ کہ منزل مقصود تک پہنچنے میں مد نہیں ہوتی لیکن کم از کم اس کے ذریعہ اعمال سرزد ہوتے ہیں جن کی اگر تصیح کی جائے تو مفید نتائج برآمد ہوسکتے ہیں

قبال جو آزادی فکر کے باعث آسانی سے کسی پیر کی مریدی قبول نہیں کرتے مسرت و افتخار کے ساتھ اپنے آپ کو رومیؒ کا مرید تصور کرتے ہیں اور نہایت اخلاص اور وسعت قلب کے ساتھ ان کے احسانات کا اعتراف کرتے ہیں۔

دونوں میں مماثلت و مناسبت نہایت نمایاں ہے اور فرق اگر درحقیقت کوئی ہے تو صرف وقت ، ماحول اور شاید کچھ اختلاف مزاج کی بناء پر پایا جاتا ہے ۔ اقبال اصطلاحی معنوں میں صوفی یا ولی نہیں تھے ۔ لیکن ان کے افکار و احساسات میں وہ تمام رجحانات اس شدت کے ساتھ سرایت کر گئے ہیں جو کسی کو صوفی یا ولی بنانے کے لیے کافی ہیں ۔

آیئے کہ محبت اور عاشق کی نوعیت کے بارہ میں اقبال ؒ کے افکار و جذبات کے چند نمونوں پر غور کریں جن سے اس مماثلت اور فرق کی توضیح ہو سکے جن کی جانب سطور بالا میں اشارہ گزر چکا ہے ۔

۱۔ محبت غیر فانی اور حیات سے مشابہ ہے ۔

۲۔ عاشق زندگی کو کبھی مجہول یا معطل خیال نہیں کرتا ۔ وہ اپنے آپ کو ماحول کے مطابق نہیں بلکہ ماحول کو اپنے آزاد اور تخلیقی محرکات کے مطابق ڈھالتا ہے وہ فی الحقیقت انقلابی ہوتا ہے ۔

حدیثِ بے خبران است باز مانہ بساز
زمانہ با تو نہ سازد تو باز مانہ ستیز

۳۔ تاوقتیکہ محبت کے اعلیٰ اور برتر اقتدار کو نقطہ آغاز و نصب العین تسلیم نہ کر لیا جائے محض نظری طور پر نیکی و بدی کی نوعیت متعین نہیں کی جا سکتی ۔

۴۔ محبت چونکہ ایک انقلابی محرک ہے اس لیے قانع نہیں ہوا کرتی ۔ یکے بعد دیگرے وہ نئی نئی کائنات کی تخلیق کرتی ہے ۔ وجود ساکن و جامد نہیں ہوتا ۔ تغیر کلی اور عالمگیر ہوتا ہے ۔

۵۔ محبت زندگی کے بلا فصل وجدان سے مماثل ہے۔

۶۔ توسیع حیات کے غیر مختتم اقتضاآت کی راہ میں دیگر اسورکا ایک مستقل نظام مزاحم بن کر سامنے آتا ہے۔ اِس لیے ان پر غلبہ حاصل کرنا ضروری ہے ابلیس یا شیطان اس عالمگیر مزاحمت کی نمائندگی کرتا ہے لہٰذا "شر" کا قانون ناگزیر ہے کیونکہ اس کے بغیر زندگی کا تقابلی اور اِقدامی وجود باقی نہیں رہتا۔

۷۔ محبت سارے لطائف عظمیٰ کا سرچشمہ ہے اور ماہر فن لطیف کے لیے الہام۔

۸۔ محبت آزاد ہے اور آزادی کا اصول ہے۔ کوئی غلام، عاشق اور کوئی عاشق، غلام نہیں ہوسکتا۔ محبت کی آزاد نشو و نما کے لیے آزادی ضروری ہے" انا" کے ہر شعبہ میں محبت آزاد، فطری اور صحیح عمل ہے۔

۹۔ جب قوانین اور مذہب کے اصول معطل ہوجاتے ہیں تو وہ محبت ہی کی قوت ہے جو ان میں روح تازہ پھونکتی ہے۔ مذہب محبت کے بغیر محض تسخر یا رسوم پرستی ہے۔

۱۰۔ زندگی کے معمہ کو حل کرنے کے لیے فلسفیانہ حکمتوں نے اگر تخلیقی محبت کا پتہ نہ چلایا تو ایسی حکمتیں کاغذی پھولوں کا گلدستہ ہیں۔

۱۱۔ نیٹشے کا فلسفہ" سیلان اقتدار" تخلیقی محبت کا فلسفہ ہے جو بالواسطہ طریقہ پر پیش کیا گیا ہے۔ فلسفۂ محبت سے اس کا کوئی تضاد نہیں ہے۔

۱۲۔ اِقبال کے نقطۂ نظر سے نیٹشے اور رومی کے درمیان تفاوت راہ

بہت تھوڑا ہے جسے بدقسمتی سے نیٹشے نے طے نہیں کیا۔

۱۳۔ علم بجائے خود محبت کی تخلیق نہیں کر سکتا لیکن اس غرض کے لیے ایک ضروری واسطہ ہے۔

۱۴۔ صرف محبت کے دائرہ میں محدود۔ غیر محدود سے قربت اور یکسانیت رکھتا ہے۔

۱۵۔ آرزو۔ حیات کا ماخذ ہے۔ مقصود یہ نہیں ہے کہ اس کو کچل دیا جائے بلکہ اس میں شدت کے ساتھ ساتھ نظم وضبط پیدا کیا جائے۔ نیکی وہ آرزو ہے جس کا مقصد یہ ہے کہ زندگی کو مالا مال اور اس کے لطف کو دوبالا کر دے۔

بدی وہ آرزو ہے جس کا مقصد زندگی کو مفلس بنانا ہے" انا" کو دواماً قوی کرنے کی ضرورت ہے اس کو ہمیشہ اپنی گزشتہ کامیابیوں اور ناکامیوں کے واسطہ سے آگے بڑھنا چاہیے۔

۱۶۔ محبت خالص جمالیاتی تخیل کی زندگی نہیں ہے اور نہ نیکی کا یہ مطلب ہے کہ آفاق میں گم ہو کر زندگی بسر کی جائے۔ اصلی اور حقیقی نیکی اپنے خارج اور داخل میں دائمی طور پر فطرت کے سمو لینے کا نام ہے۔

۱۷۔ تمام زندہ مذاہب کا مقصد خدا کی تلاش باہر نہیں بلکہ " انا " میں نئی نئی قوتوں کی دائمی تخلیق ہے جس کو اقبال " اِنکشافِ انسان" سے تعبیر کرتے ہیں۔ جو نقطۂ نظر تخلیقی محبت کی آفرینش ہے اس کو " عقلیت " یا مذہب کا کوئی مسخ شدہ مکتب خیال پیدا نہیں کر سکتا۔

۱۸۔ فنِ لطیف بھی اس ازلی محرک کی صحیح تعبیر نہیں ہے۔ اگرچہ کہ اس نوع کے مسائل کا موزوں ترجمان اور ادراکِ حقیقت کے لیے فلسفہ کے مقابلہ میں اس کو فوقیت حاصل ہے۔ ماہرِ فنِ لطیف کا تخلیقی محرک تقریباً جنسی تحریک کے مشابہ ہے۔

تخیئل کے کسی ہئیت ترکیبی کے مقابلہ میں دونوں محرکات زندگی سے قریب تر معلوم ہوتے ہیں۔

۱۹۔ زندگی کا مقصد اس کے ان گنت امکانات کو عملی شکل میں تبدیل کرنا ہے۔ اقبال ولیم جیمس سے متفق ہیں کہ۔

خدا دائمی خالق ہے۔ اس کی تخلیق کا کام کبھی بند نہیں ہوتا۔ اور یہ مسلسل تخلیق اس کے وجود کا ثبوت ہے۔ کائنات کو غیر تغیر پذیر رکھنا اس کی صفت نہیں ہے۔ محبت اور حیات جب تخلیق اور تجدید ترک کر دیں گے تو ان کا وجود باقی نہ رہے گا۔

۲۰۔ محبت مقصود و مطلوب سے پہلے اپنے آپ کو فنا نہیں کرتی۔ مُدعا کی تسخیر اور اپنے آپ میں اس کو جذب کر لینا اس کا مقصد ہے۔ غلبہ حاصل کرنے کے لیے وہ فروتنی اختیار نہیں کرتی بلکہ اس کے حصول کی خاطر وہ اپنے آپ کو قوی بناتی ہے۔

تمام انسانی جذبات اور فطری محرکات میں محبت ہی سب سے زیادہ عمیق ترین روح پرور جذبہ ہے۔ اور فلسفہ، انسانیت کی نہایت ہی خشک اور غیر دلچسپ تعبیر ہے۔ اس خشک مضمون

میں مولانا رومی رح اور اقبال رح کے لطائف و حکم کو پیش کرنے میں بادۂ ناب کو پھیکے اور بے مزہ پانی میں تبدیل کرنے کا گناہ میں نے اپنے سر لیا ہے۔ گوئٹے کے قول کے مطابق تمام نظریے خشک پتیوں کے مانند ہیں لیکن حیات کا درخت سرسبز و شاداب ہے۔

کاشکے ہستی زبانے داشتے

تا زمستاں پردہ ہا برداشتے

اقبالؒ کا پیامِ آزادی

قائدِ ملت کی وہ تقریر جو موصوف نے "یومِ اقبال" مورخہ ۱۵ر دسمبر سنہ ۱۹۴۰ء کے موقع پر زمرد محل کی عظیم الشان اجتماع میں فرمائی :-

حمد و نعت کے بعد فرمایا :-

خرد کی تنگ دامانی سے فریاد
تجلّی کی فراوانی سے فریاد
گوارا ہے اسے نظارۂ غیر
نگہ کی نامسلمانی سے فریاد

سچا شاعر وقت کے دربار کا نقیب ہوتا ہے اور وہی باتیں اس کی زبان سے شعر کا جامہ پہن کر نکلنے لگتی ہیں جو وقت کی ضرورت اور زمانہ کا تقاضا ہوتی ہیں۔ اگر اقبال انیسویں صدی میں پیدا ہونے کی بجائے پندرھویں صدی یا سولہویں صدی میں پیدا ہوتے تو شاید ان کی شاعری میں ہم کچھ اور پاتے ہماری خوش نصیبی سے وہ اس زمانہ میں پیدا ہوتے ہیں جب کہ نہ صرف ہندوستان بلکہ سارا عالم اسلام نہ صرف عالم اسلام بلکہ سارا جہان مشرق معاشی سیاسی اور ذہنی حیثیت سے مغرب کی غلامی کی لعنت میں گرفتار تھا۔ اقبال کا دل اور وہ حساس دل جس کو قدرت کا بہترین عطیہ کہنا چاہیئے۔ اپنے ماحول کی ان کیفیات سے تڑپ اٹھتا ہے اور وہ اپنی اس غلامی کا نوحہ پڑھنے لگتے ہیں۔ کہا ہے۔ ؎

شرق و غرب آزاد و ما نخچیر غیر
خشت ما سرمایۂ تعمیر غیر

زندگانی برمراد دیگراں
جاوداں مرگ است نے خواب گراں

جب وہ سیاسیات حاضرہ کی تماشہ گاہ پر نظر ڈالتے ہیں تو ان کو ہر طرف اصحاب تسلط و استبداد کی مکر سامانیوں اور فریب کاریوں سے سابقہ پڑتا ہے ان کو یہ دیکھ کر حیرت ہوتی ہے کہ غلاموں میں کس طرح نشۂ غلامی کو تیز تر کرنے کی کوشش کی جارہی ہے اور غلاموں کے قلب و دماغ کو کس طرح دیوار حبس میں آسودہ رہنے کی تعلیم دی جارہی ہے۔ وہ مرغ زیرک کی دانہ مستی پہ تڑپ جاتے ہیں

اور اس سیاسیات حاضرہ کے طلسم کو توڑنے پر آمادہ ہو جاتے ہیں اور اس کی نسبت یوں نغمہ سرا ہوتے ہیں۔ ؎

می کند بند غلامان سخت تر	حریت می خواند او را بے بصر
در فضایش بال و پر نتوان کشود	با کلیدش ہیچ در نتوان کشود
گفت با مرغ قفس اے دردمند	آشیاں در خانۂ صیاد بہ
ہر کہ سازد آشیاں در دشت و مرغ	او نباشد ایمن از شاہین و چرغ
از فسونش مرغ زیرک دانہ مست	نالہا اندر گلوئے خود شکست
الحذر از گرمیٔ گفتار او	الحذر از حرف پہلو دار او

اقبال کو اقوام مستبد و غالب کی ان فسوں کاریوں سے زیادہ اقوام مغلوب و محکوم کی کوتاہیوں پر غصہ آتا ہے وہ سمجھتے ہیں کہ غالب اپنی حاکمیت میں اتنا قصوروار نہیں جتنا مغلوب اپنی محکومیت کے لیے ذمہ دار ہے کہتے ہیں۔ ؎

جاں بھی گرو غیر بدن بھی گرو غیر	افسوس کہ باقی نہ مکاں ہے نہ مکیں ہے
یورپ کی غلامی پہ رضامند ہوا تو	مجھ کو تو گلہ تجھ سے ہے یورپ سے نہیں ہے

انھوں نے بارہا اس بات کو ظاہر کیا کہ خواجگی کی مشکلوں کو آسان کرنے میں تمام تر جرم غلام کی خوئے غلامی ہے۔ ؎

دورِ حاضر ہے حقیقت میں وہی عہدِ قدیم

اہلِ سجادہ ہیں یا اہلِ سیاست ہیں امام

اس میں پیری کی کرامت ہے نہ میری کا ہے زور
سینکڑوں صدیوں سے خوگر ہیں غلامی کے غلام

خواجگی میں کوئی مشکل نہیں رہتی باقی
پختہ ہو جاتے ہیں جب خوئے غلامی میں غلام

انھوں نے ان صفات کو ایک ایک کرکے گنایا ہے جو قوموں میں گھن کی طرح لگتی ہیں۔ آگ کی طرح بھڑکنے لگتی ہیں، اور ان کو عضو معطل بنا دیتی ہیں۔ ان صفات کا ذکر جس درد بھرے انداز میں انھوں نے کیا ہے وہ ان کے قلب کی دردمندانہ کیفیات کا آئینہ دار ہے کہتے ہیں ؎

وائے قومے کشتۂ تدبیر غیر ۔۔۔ کار او تخریب خود تعمیر غیر
می شود در علم و فن صاحب نظر ۔۔۔ از وجود خود نہ گردد با خبر
نقش حق را از نگین خود سترد ۔۔۔ در ضمیرش آرزو ہا زاد و مرد
از حیا بیگانہ پیران کہن ۔۔۔ نوجوانان چو زنان مشغول تن
در دل شان آرزو ہا بے ثبات ۔۔۔ مردہ زایند از بطون امہات
ہرزہ ہاں اندر تلاش ساز و برگ ۔۔۔ کار او فکر معاش و ترس مرگ
منعمان او بخیل و عیش دوست ۔۔۔ غافل از مغز اند و اندر بند پوست

دین او عہد وفا بستن بہ غیر
یعنی از خشت حرم تعمیر دیر

اقبال کو قوم سے زیادہ ایران قوم پر غصہ ہے جو اس گلے کے چرواہے ہیں اور اس قافلہ کے سالار اور جن کی تن پرستی اور جاہ مستی نے کم نگاہی اور

کلیسا دوستی نے نورجاں سے محرومی اور لاالہ سے بدنصیبی نے قوم کو غلامی کے برے دن دکھائے۔ ان کی نسبت کہتے ہیں ؎

داغم از رسوائی ایں کارواں | در امیر او ندیدم نورجاں
تن پرست و جاہ مست و کم نگہ | اندرونش بے نصیب از لاالہ
در حرم زاد و کلیسا را مرید | پردۂ ناموس ما را بر درید

آپ کو جتنا غصہ امیروں پر ہے اتنا ہی قوم کے شعراء حکما اور علمائ پر جو ہمیشہ قوموں کی زندگی میں رہبر و رہنما رہے ہیں۔ جن کی گرمیٔ گفتار اور پختگیٔ کردار سے قوم کے لیے نشان راہ پیدا ہوتے ہیں جن کے فہم صحیح اور فکر مرتب نے مشکلات کے دشت و جبل کاٹ کر منزل کے قریب ترین راستے پیدا کئے۔ اقبال کو غم ہوتا ہے کہ غلام قوموں میں شعراء بھی پیدا ہوتے ہیں اور علماء و حکماء بھی لیکن ان کی فکر شیروں کو رم آہو سکھاتی ہے۔ قوموں کو غلامی پر رضامند کرتی ہے اور جب ان کا ضمیر انھیں ملامت کرتا ہے تو ان کا دماغ ان کو تاویل کا مسئلہ سکھا دیتا ہے ؎

شاعر بھی ہیں پیدا علماء و حکماء بھی | خالی نہیں قوموں کی غلامی کا زمانہ
مقصد ہے ان اللہ کے بندوں کا مگر ایک | ہر ایک ہے گو شرح معانی میں یگانہ
بہتر ہے کہ شیروں کو سکھا دیں رم آہو | باقی نہ رہے شیر کی شیری کا فسانہ

کرتے ہیں غلاموں کو غلامی پہ رضامند
تاویل مسائل کو بناتے ہیں بہانہ

"فلک زحل" غداران ملت | اقبال ان سب سے زیادہ ان غداران ملت کی یاد سے آتش زیر پا ہو جاتے ہیں

جنھوں نے حقیر و ناقابل لحاظ قیمت پر ملت کی آزادی فروخت کردی۔ جن کی جاہ پرستی اور خطاب دوستی نے قوموں کی زنجیر غلامی کی کڑیاں مضبوط کیں۔ سب سے زیادہ عجیب "جاوید نامہ" کا وہ مقام ہے جہاں اقبال پیر رومیؒ کی معیت میں ہفت افلاک کی سیر کرتے ہوئے "فلک زحل" پر پہنچتے ہیں اور اس دریائے خون کو دیکھتے ہیں جس کی موجیں طوفان خون اٹھا رہی ہیں جس کی فضاؤں میں طیور خوش الحان کی بجائے مار و کژدم اڑ رہے ہیں اور جن کے التہاب میں پارہ پارہ ہائے کوہ پگھل رہے ہیں۔ ان کو حیرت ہوتی ہے کہ اس طوفانی سمندر خونیں میں ایک چھوٹی سی کشتی پر دو بدنصیب تھپیڑے کھاتے دکھائی دے رہے ہیں۔ اقبال ان کی مصیبت پر تڑپ اٹھتے ہیں اور پیر رومیؒ سے ان کا حال دریافت کرتے ہیں۔ پیر رومی نے بتایا کہ وہ قوم فروش غدار ہیں جنھوں نے ہندوستان کی آزادی اقوام مغرب کو بیچی اور بہت ارزاں بیچی۔ ان میں سے ایک "بنگال" کا میر جعفر اور دوسرا دکن کا "میر صادق" ہے اقبال کی آنکھوں سے حیرت و استعجاب کی کیفیت ابھی مٹی بھی نہیں کہ ابواب فلک وا ہوتے ہیں اور اقبال ایک حسینہ کو فضائے بسیط کی پنہائیوں سے اترتا ہوا دیکھتے ہیں۔ اس کا حسن عالم آشوب اقبال کی آنکھوں کو خیرہ کر دیتا ہے لیکن اس کے پاؤں کی مضبوط اور وزنی زنجیریں چند ہیائی ہوئی آنکھوں کو اشک آلود بنا دیتی ہیں اور اقبال کا دل تڑپ اٹھتا ہے جب وہ پیر رومیؒ سے سنتے ہیں کہ یہ حسینہ روح

ہندوستان ہے جس کے پاؤں میں غلامی کی مضبوط زنجیریں پڑی ہوئی ہیں۔
روح ہندوستان اپنے ایک فرزند سعید کو دیکھ کر بے اختیار وجد سرا ہوتی
ہے اور اس کا نوحہ اقبال کے شاہکار جاوید نامہ کا شاہکار ہے۔ سنئے اور
ان کانوں سے سنئے جن کانوں اقبال نے سنا تھا۔ تڑپ جائیے اور اس
طرح تڑپئے جس طرح اقبال تڑپا تھا اور کوشش کیجیے کہ سرزمین ہند پھر کسی جعفر و
صادق کو نہ پیدا کر سکے اور اگر پیدا ہو تو آپ کے دست و بازو اس کو قوم فروشی
کا موقع نہ دیکھیں۔ ؎

شمع جاں افسرد در فانوس ہند
ہندیاں بیگانہ از ناموس ہند

مردکے نامحرم از اسرار خویش
زخمہ خود کم زند بر تار خویش

بند ہا بر دست و پائے من از وست
نالہ ہائے نارسائے من از وست

کے شب ہندوستاں آید بروز
مرد جعفر زندہ روح او ہنوز

تا ز قیدِ یک بدن وا می رہد
آشیاں اندر تنِ دیگر نہد

گاہ او را با کلیسا ساز باز
گاہ پیشِ دیریاں اندر نیاز

دینِ او آئینِ او سوداگری ست
عنتری اندر لباسِ حیدری ست

ظاہرِ او از غمِ دیں دردمند
باطنش چوں دیریاں زنار بند

جعفر اندر ہر بدن ملت کش است
ایں مسلمانے کہن ملت کش است

خند خنداں است و با کس یار نیست
مار اگر خنداں شود جز مار نیست

ملتے را ہر کجا غارت گرے است
اصل او از صادقے یا جعفرے است

الاماں اے روح جعفر الاماں

الاماں از جعفران ایں زماں

اِس غلامی کے تصور سے اقبال پر ندامت و شرمندگی کی جو کیفیات طاری ہوتی ہیں وہی ان کے کلام اور کلام کے اثر کی روح ہیں۔ غلامی میں ساری قوم مبتلا ہے لیکن معلوم ہوتا ہے کہ ساری قوم کی شرمندگی سمٹ کر قلب اقبال میں جمع ہو گئی ہے وہ اس عالم غلامی میں اپنے "قیام صلوٰۃ کو بے حضور" اپنے سجدہ کو بے سرور پاتے ہیں۔ باوجود اس کے حق نے اپنے صدہا جلوؤں کو ان پر بے نقاب کر دیا۔ لیکن ان کی حق پرستی کا اعلیٰ ترین مقام یہ ہے کہ وہ قلب غلام کو جلوۂ حق کے ایک نفس کا بھی مستحق نہیں پاتے۔ ان کے نزدیک غلام جلال خداوندی اور جمال لازوالی سے بے خبر ہے اور اس سے بڑھکر وہ غلام میں کسی لذت ایمان کی تلاش کو بے سود سمجھتے ہیں چاہے وہ حافظ قرآن ہی کیوں نہ ہو۔ ان کے نزدیک صرف عید آزادان شکوہ ملک و دیں ہے اور غلاموں کی عید مومن کہلانیوالوں کے ہجوم سے زیادہ کچھ نہیں ہے

از قیام بے حضور من مپرس | از سجود بے سرور من مپرس
جلوۂ حق گرچہ باشد یک نفس | قسمت مردان آزاد است وبس
مرد آزادے چو آید در سجود | در طوافش گرد او چرخ کبود
ما غلاماں از جلالش بے خبر | از جمال لازوالش بے خبر
از غلامے لذت ایماں مجو | گرچہ باشد حافظ قرآں مجو

عید آزاداں شکوہِ ملک ودیں
عید محکوماں ہجومِ مومنیں

اس ندامت وشرمندگی کا انتہائی مقام وہ ہے جہاں اقبالؒ حالت غلامی میں اپنی زبان سے آقائے کائنات صلعم نکالتے خجالت سے عرق عرق ہو جاتے ہیں۔ ان کے نزدیک اس بندۂ خدا مست وخود آگاہ کا اسم گرامی تقدس وپاکی کا وہ نشان ہے جس کو کسی غلام کی زبان سے آلودۂ تکلم نہونا چاہیئے جس کی صدائے قم نے غلاموں کی قبروں سے لاکھوں مردوں کو اٹھاکر آزادی کے تخت پر بٹھایا۔ اقبال اپنے آپ کو عالمِ غلامی میں اس کے نام نامی پر درود پڑھنے کے قابل بھی نہیں پاتا ؎

گرچہ دانا حال دل باکس نگفت | از تو درد خویش نتوانم نہفت
تا غلامم در غلامی زادہ ام | ز آستان کعبہ دور افتادہ ام
چوں بنام مصطفےٰ خوانم درود | از خجالت آب می گردد وجود
عشق می گوید کہ اے محکوم غیر | سینۂ تو از بتاں مانند دیر

تا نداری از محمدؐ رنگ و بو
از درود خود میالا نام او

دل روشن اور نفس گرم

اقبال نے ایک سے زیادہ مقامات پر آزاد و محکوم کا فرق واضح کیا ہے انھوں نے بتایا کہ آزاد و محکوم میں کوئی نسبت نہیں ہوتی آزاد کے رگ کی سختی مظلوم کے رگ تاک کی طرح نرم رگ میں پیدا نہیں ہوسکتی۔ ایک کا دل زندہ، پرسوز اور طربناک اور دوسرے کا دل مردہ، افسردہ اور نومید ہوتا ہے ایک کی دولت دل روشن اور نفس گرم اور دوسرے کا سرمایہ فقط دیدۂ نمناک یہاں تک کہ ایک خواجۂ افلاک ہے اور دوسرا بندۂ افلاک۔ اقبال رح اپنی ملت کو پہلی صف میں دیکھنا چاہتے ہیں اور دوسری صف کو الگ کرنا چاہتے ہیں۔ کتنے کان ہیں جو ان کو صحیح سن رہے ہیں۔ ؎

آزادی کی رگ سخت ہے مانند رگ سنگ
محکوم کی رگ نرم ہے مانند رگ تاک

محکوم کا دل مردہ و افسردہ و نومید
آزاد کا دل زندہ و پرسوز و طربناک

آزاد کی دولت دل روشن نفس گرم
محکوم کا سرمایہ فقط دیدۂ نمناک

محکوم ہے بیگانۂ اخلاص و مروت
ہرچند کہ منطق کی دلیلوں میں ہے چالاک

ممکن نہیں محکوم ہو آزاد کا ہم دوش
وہ بندۂ افلاک ہے یہ خواجۂ افلاک

پیشہ روبہی:- اس فرق کو نمایاں کرنے کے بعد انھوں نے کبھی دنیا کی ہر مشہور و محکوم قوم کو اور کبھی ان میں سے ہر ایک کو جدا جدا مخاطب کیا ہے اور درس آزادی دیا ہے وہ کبھی اقوام مغرب کی طرف پلٹ کر کہتے ہیں کہ جلوہ کے رنگ رنگ سے باہر نکلیں اور ترک فرنگ کے ذریعہ اپنی خودی کو پہچانیں اور حاصل کریں۔ ان کو سکھاتے ہیں کہ "مکر غربیاں سے واقف ہو جانے کے بعد "پیشۂ روباہی" سے کام نہیں چلتا اس میدان میں شیر ہی جی سکتے ہیں اور صرف شیر اور پھر شیر و روباہ" کی تمیز یوں سکھلائی کہ ایک کی تلاش صرف آزادی یا موت کی منزل سے آگے نہیں بڑھتی۔ ؎

گر ز مکر غربیاں باشی خبیر — روبہی بگذر و شیری پیشہ گیر
چیست روباہی تلاش ساز و برگ — شیر مولا جوید آزادی و مرگ

خودی اور لذت نمود وہ کبھی فلسطین کے عربوں کی طرف مڑتے ہیں اور ان کو سمجھاتے ہیں کہ تیرے وجود میں اب بھی وہ آگ چھپی ہوئی ہے جس کے سوز سے زمانہ فارغ نہیں ہوا ان کی رہبری کرتے ہیں کہ تمہاری دوا جنیوا یا لندن میں نہیں کیونکہ فرنگ کی جان تو یہود کے پنجہ میں پھنسی ہوئی ہے وہ کہتے ہیں کہ میں نے غلام رقیبوں کی نجات کا صرف ایک ہی نسخہ تلاش کیا وہ ان قوموں میں خود کی بیداری

اور لذتِ نمود ہے۔ انہی کے زبان سے سنئیے۔

زمانہ اب بھی نہیں جس کے سوز سے فارغ
میں جانتا ہوں وہ آتش ترے وجود میں ہے
تیری دوا جینوا میں ہے نہ لندن میں
فرنگ کی رگِ جاں پنجۂ یہود میں ہے
سنا ہے میں نے غلامی سے امتوں کی نجات
خودی کی پرورش و لذتِ نمود میں ہے

ان کو ہم کبھی حجازی عربوں سے مخاطب پاتے ہیں وہ انھیں روحِ پاک مصطفےٰ کا واسطہ دیتے ہیں اور بتاتے ہیں کہ تمہاری بداعمالیوں نے اس روحِ مقدس کو تڑپا رکھا ہے انھیں کی شان میں ایک جگہ کہتے ہیں ؎

لے گئے تثلیث کے فرزند میراثِ خلیلؑ
خشتِ بنیادِ کلیسا بن گئی خاکِ حجاز

کبھی کبھی زندگی کا گر یوں سکھاتے ہیں ؎

بندگی میں گھٹ کے رہ جاتی ہے اک جوئے کم آب
اور آزادی میں بحرِ بے کراں ہے زندگی

کبھی ان سے کہتے ہیں کہ جس نے اپنے آپ کو خودی کے بندھنوں سے چھڑایا اور بیگانوں کے ساتھ پیوست کیا وہ مر گئے اور اگر زندگی چاہتے ہو تو افسونِ فرنگی کو پہچانو اور اس کے فنون کو آستینوں میں چھپا ہوا دیکھنے کی کوشش کرو اس کا علاج ایک اور صرف ایک ہے تمہارے جسم روحِ عمرؓ سے معمور

ہو جائیں ؎

ہر کہ از بند خودی وارست مرد	ہر کہ با بیگانگاں پیوست مرد
آنچہ تو با خویش کردی کس نکرد	روح پاک مصطفیٰ آمد بہ درد
اے ز افسون فرنگی بے خبر	فتنہ ہا در آستین او نگر
از فریب او اگر خواہی اماں	اشترانش را ز حوض خود براں
عصر خود را بنگر اے صاحب نظر	در بدن باز آفریں روح عمرؓ

اقبال نے بعض مقامات پر اپنے آپ کو پوری طرح عریاں کر دیا ہے خصوصاً ان کا آخری چھوٹا سا رسالہ۔

"پس چہ باید کرد اے اقوام شرق" ان کے بے پردہ و بے نہاں تعلیمات کا حامل ہے اس میں انھوں نے آزادی حاصل کرنے کے جو گُر سکھائے اور قوموں کو جس طرح پیغام آزادی دیا ہے اس کا نچوڑ شاید آپ کو ان چند شعروں میں ملے میں ان کی تشریح نہ کروں گا۔ عرب کا مشہور مقولہ ہے۔ الکنایۃ ابلغ مِن الصراحۃ " سمجھنے کی کوشش کیجئے کہ جو نہیں سمجھتا وہ نہیں اٹھتا، جو نہیں اٹھتا وہ نہیں چلتا اور جس کے پاؤں آشنائے راہ نہ ہوں وہ ہمیشہ بیگانۂ منزل رہتا ہے ؎

اے اسیر رنگ پاک از رنگ شو	مومن خود کافر افرنگ شو
رشتۂ سود و زیاں در دست تست	آبروے خاوراں در دست تست
ایں کہن اقوام را شیرازہ بند	رایت صدق و صفا را کن بلند

اے امینِ دولتِ تہذیب و دیں — آں یدِ بیضا برآر از آستیں

خیز و از کار اُمم بکشا گرہ — نشۂ افرنگ را از سر بنہ

دانی از افرنگ و از کار فرنگ — تا کجا در قید زنار فرنگ

زخم از و نشتر از و سوزن از و — ما و جوئے خون و امید رفو

دینِ حق را زندگی از قوت است — قوت ہر ملت از جمعیت است

رائے بے قوت ہمہ مکر و فسوں

قوت بے رائے جہل است و جنوں

آزادئ اِنسانیت

اقبال نے جو درس خودی دنیا کو دیا اور جو اس کے پیام کی اصل اور اس کی شاعرانہ اور حکیمانہ زندگی کی روح تصور کی جاتی ہے اقبال فہم مجھے معاف کریں اگر میں کہوں کہ وہ اصل نہیں ذریعہ ہے' اقبال کا پیام ہو لہم مرکزیت یا اقبال کی تعلیم و تمدن ہو کہ حاکمیت میں ان سب کو روح اِنسانیت کی آزادی کا ذریعہ اور آزادی انسانیت کو اقبال رح کا اصلی پیام سمجھتا ہوں۔ اگر آپ اقبال سے خود پوچھیں کہ خودی کی بیداری کا فائدہ؟ مرکزیت کا نتیجہ؟ وحدت قوم و ملت کا مآل؟ "بہ مصطفےٰ رسانیدن" اور "از بولہبی ترسیدن" کیوں؟ تو اقبال رح کہتے اور آج بھی سننے والوں کو روح اقبال رح جواب دے رہی ہے کہ یہ سب اس لیے کہ اِنسان اپنا مقام اصلی پہچانے اور غیر اللہ کے تسلط و اِستبداد سے نکل کر حریت کاملہ کا

تاج پہنے اور آزادی کے تخت پر جلوہ فرما ہو جائے۔

پروفیسر ایم، ایم شریف
جامعہ اسلامیہ علیگڑھ

اقبال کا تصور باری تعالیٰ

اقبال فلسفی اور شاعر ہیں۔ یہ فیصلہ کرنا آسان نہیں ہے کہ وہ شاعر فلسفی ہیں یا فلسفی شاعر۔ خالص فلسفیانہ تصانیف کے مقابلہ میں ان کی شاعرانہ تصانیف بہت زیادہ ہیں۔ ان کے کلام میں جہاں شاعرانہ کمال، انتہا کو پہنچ چکا ہے ان کی دو فلسفیانہ تصانیف کے منجملہ "فلسفۂ عجم" کی نوعیت تو خالص تاریخی ہے اور دوسری تصنیف " اسلام کے مذہبی افکار" اپنے معنیٰ و مفہوم کے اعتبار سے نہایت ہی عالمانہ ہے جس میں اگرچہ کہ فکر و خیال کی ہم آہنگی پائی جاتی ہے لیکن اسلوب بیان کا فرق محسوس ہوتا ہے۔ یہی وہ اسباب ہیں

جن کی بناء پر نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ اقبال اولاً شاعر اور ثانیاً فلسفی ہیں۔

لیکن علامہ اقبال رح کی عظمت کا یہ کوئی صحیح تخمینہ نہیں ہو سکتا۔ ان کے اندر فلسفہ اور شاعری کا اس خوبی کے ساتھ امتزاج ہوا ہے کہ اس سے قبل کسی بڑے مفکر حتیٰ کہ ڈانٹے تک میں اس کی نظیر نہیں ملتی۔ ان کی شاعری اور فلسفہ دونوں بلند ہیں۔ شاعری فلسفہ کی بدولت اور فلسفہ شاعری کی بناء پر۔ یہہ دونوں عناصر ان کے قوائے عقلیہ کی نشو و نما کا باعث بننے میں کبھی پیچھے نہ رہے شروع سے آخر تک ان دونوں کا توازن اور امتزاج برابر باقی رہا۔

تصور باری کے مدارج

اس مقالہ میں اقبال رح کی شاعری سے بحث نہیں کی جائے گی بلکہ ان کے فلسفہ کے اس پہلو کی توضیح کی جائے گی جس کا تعلق تصور باری تعالیٰ سے ہے۔

اقبال کا فلسفہ اور اس کے ساتھ ساتھ خدا کی نسبت ان کا تصور تین ادوار سے گزرتا ہے۔ اس تصور کی نوعیت کے لحاظ سے ان تین ادوار میں واضح حدود و فاصل قائم کرنا مشکل ہے لیکن ہر دور بحیثیت مجموعی چند خصوصیات کا حامل ہے جن کی بناء پر دوسرے ادوار سے ممیز ہو جاتا ہے۔

پہلے دور میں جو ۱۹۰۱ء سے شروع ہو کر ۱۹۰۸ء پر ختم ہوتا ہے اقبال خدا کو حسن ازلی سے تعبیر کرتے ہیں جس کا وجود ہر ذرہ سے پہلے اور ہر ذرہ سے آزاد ہونے کے باوجود ہر ایک میں جلوہ گر ہے۔ آسمانوں کی رفعتوں اور زمین کی پستیوں۔ چاند، سورج۔ ستاروں۔ گرتے ہوئے قطرہ ہائے شبنم۔ بر و بحر۔ شعلہ و آتش، جمادات و نباتات۔ طیور و حیوانات۔ نغمہ و ریاحین

سب میں وہ مشہود و موجود ہے ...... جس طرح لوہے کے ذرّات کو مقناطیس جذب کرلیتا ہے اسی طرح خدائے تعالیٰ تمام اشیاء کو اپنی طرف جذب کرتا ہے۔ اس طرح خدا کی ذات جو حسن ازل ہے تمام اشیاء کے اندر حرکت و حیات کا موجب بنتا ہے۔ مادی اور طبعی اشیاء میں قوت۔ پودوں میں نشو و نما۔ جانوروں میں محرکات اور انسان میں ارادہ، خدا کی طرف اسی جذب و محبت کی مختلف شکلیں ہیں، یہی وجہ ہے کہ حسن ازلی ہر چیز اور ہر شئے کا ماخذ، روح اور منتہائے کمال ہے۔ ایک محیط بیکراں کی طرح خدا کی ذات ہمہ گیر با ہمہ و بے ہمہ ہے، اور مخلوقات میں سے ہر فرد کی مثال ایک ایک قطرہ کی سی ہے۔ یا یوں کہئیے کہ خدا آفتاب عالمتاب ہے اور فرد ایک معمولی شمع اور شمع کی روشنی آفتاب کے مقابلہ میں ماند پڑ جاتی ہے۔ حباب یا شعلہ کی چمک کی طرح صرف زندگی ہی نہیں بلکہ ساری کائنات فانی ہے (بانگ درا صفحہ ۲۳، ۴۴، ۸۰، ۱۰۷، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۲۲، ۱۲۷، ۱۲۸ اور ۱۹۱)۔

پہلے دور میں خدا کے متعلق اقبال رح کا اجمالاً یہی تصور تھا۔ اس تخیل کے ماخذ کی تلاش کچھ زیادہ مشکل نہیں۔ یہ افلاطونی تصورات سے بہت کچھ ملتے جلتے ہیں۔ افلاطون بھی خدا کو حسن ازل اور عالمگیر فطرت خیال کرتا ہے جو وجود میں اجزاء کائنات سے پہلے ہے۔ اور ان کے اندر ایک خاص شکل میں جلوہ گر ہے وہ اس کو منتہائے مقصود بھی سمجھتا ہے۔ جس کی جانب ہم سب حرکت کرتے ہیں۔ محبت کا عالمگیر مفہوم متعین کرتے ہوئے اس نے جنسی مضمرات کے تحت محبت کا انکار کیا ہے۔ اِس تصور کو جس کی افلاطونی فلاسفہ نے بہت کچھ

توضیح کی ہے ابتدائی عہد کے مسلم علماء نے قبول کیا اور واحدۃ الوجود کے ماننے والے صوفیائے نے اپنے عقیدہ کے مطابق اس میں تصرف کیا۔ یہی تصور اردو اور فارسی شاعری کی روایات کی صورت میں اقبال تک پہنچا۔ جدید انگریز شعراء کے کلام کے مطالعہ نے اس کو پختگی بخشی۔ یہی وجہ ہے کہ دور اول میں خدا کے متعلق اقبال کا یہ تصور اچھوتا نہیں ہے وہ صرف خوبصورت الفاظ میں اس کی تلقین کر دیتے ہیں جو ایک تاریخی ورثہ کی صورت میں ان تک پہنچا تھا۔ الوہیت کے اس تصور کو انھوں نے اپنی نظموں کا موضوع بنایا اور سینکڑوں نت نئے اسالیب میں ان کی تشریح کی۔ ۱۹۰۵ء کے قبل ہی سے وہ ہندوستان کی صف اول کے شاعر تسلیم کیے جانے لگے اور ان کی تخلیقی ذہانت نے دنیا کو اپنے غیر فانی کلام سے روشناس کر دیا تھا۔

۱۹۰۵ء سے ۱۹۲۰ء کا زمانہ اقبال کے دماغی ارتقاء کا دوسرا دور کہا جا سکتا ہے۔ اس زمانہ کے افکار کی کلید ان کے ذہنی کیفیت کا وہ تغیر ہے جس کی بناء پر وہ ایک طرف تو اشیاء عالم میں جلوہ گر ہونے والے حسنِ مشہود اور دوسری طرف محبت کے مابین حد فاصل قایم کرتے ہیں۔ وہ حسن کو ابدی اور محبت کے سارے جذبات، تمام آرزوؤں اور جملہ حرکتوں کا تاثیر بخش اور قطعی و آخری سبب خیال کرتے ہیں۔ لیکن دورِ ثانی کے رجحان میں تبدیلی رونما ہوتی ہے حسن کی ابدیت اس کی تاثیر اور علّیت کے بارہ میں ابتداً تو اقبال کے دماغ میں شبہ اور پھر ایک قسم کی قنوطیت طاری ہو گئی تھی "جلوہ حسن"، "حقیقت حسن"، "شبنم اور ستارے" جیسی نظمیں ان کے

اس رجحان کا صحیح مرقع ہیں لیکن اس زمانہ میں محبت۔ آرزو، تلاش و تجسّس کی ابدیت کے متعلق ان کا یقین ترقی پذیر ہوتا گیا۔

۱۹۰۵ء سے ۱۹۰۸ء تک اقبال نے کیمبرج میں میکٹیگارٹ اور جیمس وارڈ کے تحت ان کے تلمیذ کی حیثیت سے تعلیم حاصل کی اور اسی زمانہ میں اپنے مقالہ کی تکمیل کے سلسلہ میں آپ نے مولانائے رومی رح کا بالاستیعاب مطالعہ کیا۔ انگلستان سے مراجعت تک اقبال پر میکٹیگارٹ اور جیمس وارڈ کے اثرات مترتب نہ ہوئے تھے۔ جب تک وہ انگلستان میں مقیم رہے عقیدۂ وحدۃ الوجود کے قائل رہے۔ اس کی توثیق میکٹگارٹ کے مکتوب کے حسب ذیل اقتباس سے ہوتی ہے جو نکلسن کے انگریزی ترجمہ "اسرار خودی" کی اشاعت پر اس نے اقبال کے نام تحریر کیا تھا۔

"کیا آپ کی حالت میں بہت بڑا تغیر رونما نہیں ہوا ہے؟ یقیناً ہوا ہے کیونکہ جن دنوں ہم فلسفہ کے مسائل پر باہم گفتگو کیا کرتے تھے آپ وحدۃ الوجود کا عقیدہ رکھنے والے صوفی تھے" بعض مقالات میں اقبال نے اپنی نسبت میکٹگارٹ کی یہ رائے کسی تردید کے بغیر نقل کی ہے جو اس کو حق بجانب ثابت کرنے کے لیے کافی ہے۔ ۱۹۰۸ء میں اقبال میکٹگارٹ کے "شخصی غیر فنائیت" کے نظریہ کو پسند کرنے لگے۔ وارڈ کے Theistic Pluralism وجدانی کثرۃ الوجود اور مولانائے رومی کی مابعد الطبیعی کیفیت میں بھی ان کو تطبیق و ہم آہنگی سی محسوس ہونے لگی۔ بعد ازاں انھوں نے رومی رح کو اپنا مرشد تسلیم کر لیا۔ اس کا سبب صرف یہی نہ تھا کہ رومی رح سے ان کو روحانی نسبت

پیدا ہو گیا تھا یا ان ہی کی زبان یعنی فارسی میں یہ شعر کہا کرتے تھے یا دونوں کا فلسفہ تصوف اور شاعرانہ کمال ایک سا تھا یا دونوں کا مذہبی وجدان قوی تھا۔ دونوں کو وجود باری تعالیٰ پہ کامل یقین اور محمدؐ عربی سے گہری محبت و عقیدت تھی۔ یہ محاسن دیگر اور صوفیا میں بھی پائے جا سکتے ہیں لیکن اقبال نے رومیؒ کو اپنی زندگی بھر کا رہنما جو قرار دیا تھا اس کی خاص وجہ یہ تھی کہ رومیؒ نے اقبال کے دو جدید ہم خیالوں (finds) نیٹشے اور برگسان کے نظریات کی بہت پہلے توضیح کر دی تھی۔

اگرچہ کہ اقبال کو جرمن زبان سے واقفیت حاصل تھی اور جرمن تصانیف کا وہ براہ راست مطالعہ کر سکتے تھے لیکن ۱۹۰۷ء اور ۱۹۱۱ء کے مابین نیٹشے کی جملہ تصانیف زبان انگریزی میں منتقل ہونے کی وجہ ان تک اقبال کی رسائی آسان تر ہوگئی۔ ۱۹۱۰ء اور ۱۹۱۵ء کے درمیان برگسان کی تصانیف کا انگریزی میں ترجمہ ہوا اور اس کا مطالعہ بھی اقبال کے لیے جو فرانسیسی زبان سے واقف نہ تھے بہت آسان ہو گیا۔

اب اقبال کو معلوم ہوا کہ رومیؒ کے ساتھ وارڈ ward کے قریبی تعلق کے علاوہ ایک طرف تو خود ان کے اور دوسری طرف نیٹشے، برگسان اور رومیؒ کے مابین گہرا ربط ہے۔ نیٹشے کی طرح رومیؒ ارتقاء، حریت امکانات، خودی کی بقا اور میلان اقتدار will to power تعمیر جدید کے لیے تخریب کہن کے قائل ہیں اور برگسان کی طرح حرکت کو روح حقیقت اور وجدان کو علم کا ماخذ تسلیم کرتے ہیں۔ یہ حیات بخش کیفیت میکڈوگال

سے کے "سماجی نفسیات" Social Psochology اور "مبادی نفسیات"
سے متاثر ہونے کے بعد جو علی الترتیب ۱۹۰۸ء اور ۱۹۱۸ء میں شائع ہوئی ہیں
اقبال کے قوائے عقلیہ کے لیے تقویت کا باعث ہوئی۔ حیات کو برگساں کے
"آرزو و امنگ" کے نظریہ سے وابستہ کیا گیا ہے اور ذاتی مصلحت کے جذبہ
کو انسانی شخصیت کا مرکز خیال کیا گیا ہے دور ثانی میں یہ تمام امور فلسفۂ اقبال
کے بنیادی تصورات بن چکے تھے۔

دور دوم

اس طرح قدیم مشرقی فیلسوف کے رشد و ہدایت کے فیض اور
یورپ کے متعدد جدید مفکرین سے متاثر ہو کر اقبال نے اپنے
ایک جداگانہ فلسفہ کی بنیاد ڈالنی شروع کی جس کو دور ثانی کے افکار کی ممتاز ترین
خصوصیت کی بنا پر "فلسفۂ خودی" سے تعبیر کیا جا سکتا ہے۔

ارادہ کی ابدیت اور تاثیر کے متعلق اقبال کے بڑھتے ہوئے اصرار
و تاکید اور حسن کی ابدیت اور تاثیر کی نسبت ان کے گھٹتے ہوئے یقین کو
اسی فلسفہ کی روشنی میں سمجھنے کی ضرورت ہے۔ یہ ایک ایسا ذہنی تغیر ہے جو
ان سے افلاطونیت اور کثرۃ الوجود کے مکاتیب تصوف سے بہت دور لا کھڑا
کرتا ہے۔

اقبال اپنے جدید فلسفہ کو بانگ درا کی آخری نظموں۔ اسرار خودی اور
رموز بیخودی کی مثنویوں میں اصول کے طور پر پیش کرتے ہیں۔ ان کے فکر و خیال کی
کو خودی کے اسی تصور سے رہنمائی حاصل ہونے لگی جس کو خواہشات تجسس
توقعات۔ مساعی۔ عزائم۔ قوت اور عمل کا قوی مرکز خیال کیا جاتا ہے۔ زمانی احاطیں

خودی کا وجود پایا نہیں جاتا بلکہ زمان خودی کے لیے قوت محرکہ یا قوت عمل ہے
جو شمشیر براں کی طرح مشکلات ، رکاوٹوں اور مزاحمتوں میں سے ہو کر اپنا راستہ
پیدا کرتی ہے ۔ وقت ، عمل کی طرح حیات اور زندگی ہے اور زندگی خودی ہے
اس لیے وقت زندگی اور خودی کو شمشیر کے ساتھ مماثلث دی گئی ہے ۔

یہ نام نہاد خارجی دنیا اپنی مادی دولت کے ساتھ جس میں زمان و مکان
کا سلسلہ بھی شامل ہے اور جذبات کا فرضی عالم تصورات و امکانات ، دونوں خودی
کے نتائج تخلیق ہیں لہذا نطرت کے یہ سارے محاسن " ارادہ " کی آفرینش ہیں

خدا جو آخری اور قطعی حقیقت ہے ذات مطلق اور انائے مطلق ہے ۔
خدا کو ابدی حسن سے تعبیر کرنے کا تصور اب باقی نہیں رہا ۔ افلاطون اور حافظ
شیرازی جیسے شعراء کو جو ایسے نظریوں کے حامل ہیں اچھی نظر سے نہیں دیکھا
جا رہا ہے ۔ اب خدا کو ابدی عزم خیال کیا جاتا ہے اور حسن کو اس کے ابتدائی
مرتبہ سے گھٹا کر خدا کی صفت قرار دیا گیا ہے ۔ یعنی ایک ایسی صفت جو
جمالیاتی اور اخلاقی دونوں اقدار کو حاوی ہے ۔ خدا کے حسن کی بجائے اب
اس کی وحدت پر زور دیا جا رہا ہے ۔ توحید پر یقین کو نفس الامری حقیقت
تسلیم کیا جا رہا ہے کیونکہ اس کی بدولت افراد قوم اور بنی نوع انسان میں مقصد
اور قوت کی وحدت قائم ہوتی ہے ۔ یہ عقیدہ قوت میں اضافہ اور غیر مختتم خواہشات
اور توقعات کی تخلیق کا موجب بننے کے علاوہ بزدلی اور خدا کے خوف کے سوا
انسانی قلوب سے ہر قسم کے خوف و ہراس کو دور کر دیتا ہے ۔

خدا کا جلوہ مقید خودی میں ظہور کرتا ہے یہی وجہ ہے کہ صرف خودی کے

ذریعہ اس تک رسائی ممکن ہے اسی لیے خدا کی طلب، اس کا عرفان صرف خودی کی تلاش اور معرفت کے ساتھ مشروط ہے۔ (من عرف نفسہ فقد عرف ربہ)

بھیک، اور احساس پستی کے ذریعہ خدا کی تلاش نہیں کی جا سکتی کیونکہ اس سے کمزوری اور درماندگی کا اظہار ہوتا ہے۔ قرب حق کے ساتھ ساتھ خودی کی عظمت کا خیال بھی ضروری ہے۔ انسان کو چاہیے کہ اپنے ارادہ کی قوت کے ساتھ خدا کی تلاش کرے۔ وہ بالکل اسی طرح "شکار یزداں" کی جانب توجہ کرے جس طرح صیاد کو اپنے صید کے شکار میں انہماک ہوا کرتا ہے۔ خدائے تعالیٰ خود شکار ہونا چاہتا ہے اس کو بھی انسان کی بالکل تلاش ہے جس طرح انسان اس کی تلاش میں سرگرداں ہے۔ خدا کی یافت کے بعد اس کی ذات میں جذب ہو کر اس طرح فنا نہیں ہوتا کہ اپنی ذات کا تعین ہی باقی نہ رہے۔ اس کے برعکس خدا یعنی اس کی صفات کو امکان بھر اپنی ذات میں جذب کر لینا چاہیے اس امکان کی کوئی حد مقرر نہیں۔ خدا کو اپنے اندر جذب کرنے سے انا کی نشو و نما ہوتی ہے اور جب یہ انا، انائے مافوق تک ترقی کر جاتا ہے تو خلیفۃ اللہ کے منصب پر فائز ہوتا ہے۔

اپنی فکر کے دور ثانی میں خدا کے متعلق اقبالؒ کا مختصراً یہی تصور ہے۔

آخری دور — ۱۹۲۴ء سے شروع کر کے تاریخ وفات تک کا زمانہ اقبال کے دماغی ارتقاء کا دور سوم ہے اگر دور ثانی کو ان کی نشو و نما کا زمانہ تصور کیا جائے تو اس آخری دور کو پختگی کا زمانہ سمجھنا چاہیے اقبالؒ

نے ان تمام موثرات کو پہلے ہی سے قبول کر لیا تھا جن کو قبول کرنے کی انکی ذہانت اور جدت طبع نے اجازت دی تھی۔ اپنے فلسفہ یا نظریہ کے لیے انھوں نے مختلف عناصر کو اکٹھا کیا اور پھر ایک ہمہ گیر نظام کی صورت میں انھیں پایۂ تکمیل کو پہنچایا۔ یہ سب کچھ انھوں نے اپنی آٹھ تصانیف کے ذریعہ انجام دیا جو ۱۹۲۳ء اور ۱۹۳۸ء کے درمیان یکے بعد دیگرے بڑی سرعت کے ساتھ شائع ہوئیں۔ اس دور میں ان کے فلسفہ کو بجا طور پر "فلسفۂ تغیر" سے تعبیر کیا جا سکتا ہے۔ "فلسفۂ خودی" کی طرح حقیقت "کا تخیل گو واضح ہی تاہم اس دور میں "فلسفۂ تغیر" وانقلاب وارتقاء زیادہ نمایاں ہے۔

چونکہ یہ مقالہ اقبال کے تصور باری تعالیٰ کی وضاحت کے لیے مخصوص ہے اس لیے ان کے نظام فلسفہ کے دوسرے پہلوؤں کو نظر انداز کر کے صرف خدا کے متعلق ان کے مکمل نظریات کا یہاں اجمالاً ذکر کیا جائے گا۔

خدا "بحیثیت مجموعی ایک حقیقت ہے" اور حقیقت بحیثیت مجموعی اصلاً روحانی ہے۔ روحانی ان معنوں میں کہ خدا کی ہستی فرد اور انا ہے۔ اس کو انا اس لیے تصور کرنا چاہیے کہ انسانی خودی کی طرح وہ وحدت کا ایک تنظیمی اصول ہے وہ خود ایک ایسا نظام ہے جو تعمیری اغراض کے پیش نظر متجانس اجزاء کو باہم متحد اور اپنی ہستیٔ حی وقیوم کے جاری کردہ اوامر کو ایک مرکزی نقطہ پر مرکوز کرتا ہے۔ وہ اس لیے بھی انا ہے کہ ہمارے افعال اور ہماری عبادات کا اس کی طرف سے جواب ملتا ہے۔ کیونکہ خودی کی تصدیق کا معیار یہی ہے کہ وہ دوسرے خودی کی پکار کا جواب دے درحقیقت

خدا مقید" انا" نہیں ہے بلکہ "انائے مطلق" ہے اس لیے کہ وہ ہر شئے پر قادر ہے اور کوئی چیز اس کے احاطۂ قدرت سے باہر نہیں ہے۔

انائے مطلق، ارسطاطالیس کے نظریہ کے مطابق کائنات کی طرح ساکن نہیں ہے۔ وہ ایک تخلیقی روح، قوی محرک یا زندہ طاقت ہے اور چونکہ اس کی ذات پر حد قایم کرنے کے لیے اس کے سوا کوئی اور ہستی نہیں ہے اس لیے وہ آزاد اور مطلق تخلیقی قوت ہونے کے علاوہ لامحدود اور بے پایاں ہے۔ لیکن اس غیر محدودیت کا مکانی مفہوم نہیں ہے کیونکہ مکانی لامحدودیت مطلق نہیں ہوا کرتی۔ ذاتِ خدا کی بے پایانی محض سطحی نہیں بلکہ بہت گہری ہے اور اس لامحدودیت کے ساتھ اپنے تخلیقی فعلیت کے کثیر اندرونی امکانات پر مشتمل ہے۔ اس کی ازلی و ابدی طاقت کا لامحدود تخلیقی امکانات کے ساتھ آزاد ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ قادر مطلق ہے۔

اصلی اور اساسی انا قوت مطلقہ ہے جو آزاد اور ایک تخلیقی حرکت ہے یہ کہا جا سکتا ہے کہ ایک ایسی حرکت کا تخیل ناممکن ہے جو اشیاء کی حرکت نہیں ہے اس سوال کی نسبت اقبال کا جواب یہ ہے کہ اشیاء، حرکت سے مستخرج ہوا کرتی ہیں لیکن حرکت غیر متحرک اشیاء سے حاصل نہیں ہو سکتی۔ حرکت اپنے وجود میں فطری یا جبلّی ہوتی ہے۔ اشیاء جامد اس کی فروعات ہیں۔ وہ جامد اس لیے ہوتی ہیں کہ محدود تخیل نے ان کو سکونیاتی تصور کے ساتھ حرکت کے ذریعہ حاصل کیا ہے۔ جدید علم طبیعات کی رو سے اقبال رح کے اس استدلال کی حمایت ہوتی ہے جس میں اشیاء کو ان کے دیگر طبعی خواص سے

قطع نظر کرکے مرکز توانائی سے منسوب کیا گیا ہے۔

اگر اصلی انا کی حرکت ہمہ گیر ہے تو کیا وہ دواماً تغیر پذیر نہیں۔ اس کا جواب نفی اور اثبات دونوں طرح دیا جا سکتا ہے۔ نفی میں اس لیے کہ اقبال کے نظریہ کے مطابق خدا کی نسبت تغیر کی اس طرح پیش قیاسی نہیں کی جا سکتی جس طرح انسانی حیات کے بارہ میں ہوا کرتی ہے۔ یعنی ایک حالت سے دوسری حالت کا مسلسل تغیر جس کا تعین ہمارے تجسس و تلاش کی بنا پر فطرت کے ان حدود کے اندر کیا جاتا ہے جو مزاحمت کرنیوالے ماحول سے گھرا ہوا ہے۔ اور اثبات میں اس لیے کہ تغیر بالکل جداگانہ مفہوم میں خدا کی ایک صفت ہے۔ خدا کے ساتھ تغیر کا مفہوم بے تکرار تجلیات کا ہے۔

انسانی حیات میں جو تغیر رونما ہوتا ہے اس میں اس کی احتیاج تحدید اور عدم تکمیل مضمر ہے۔ انائے مطلق حقیقت کا کل ہے۔ اس کا گردو پیش کوئی اجنبی ماحول نہیں ہوا کرتا اس لیے حرکت کی صورت میں ناکمل حالت سے نسبتاً زیادہ کمل حالت میں تغیر یا ایسی کوئی حالت جو اسکے برعکس ہو خدا کی ذات سے منسوب نہیں کی جا سکتی۔ زمانی تسلسل کا کوئی تصور بھی اس سے متعلق نہیں کیا جا سکتا۔ وہ ایک مسلسل تخلیق ہے اور اس لیے صرف اسی طرح متغیر ہو سکتا ہے جس طرح ایک مسلسل تخلیق یا توانائی کی مسلسل رو متغیر ہو سکتی ہے۔ لیکن ایک مسلسل تخلیق کے تغیر میں عدم تکمیل کا مفہوم مضمر نہیں ہے۔ تکمیل کو خاتمہ کی آخری منزل تصور کرکے ارسطاطالیس یا ابن حزم سے سرزد شدہ غلطی کا اعادہ نہ کرنا چاہیے کیونکہ ایسی منزل کو

جمود یا تعطل سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اس تعطل کے مفہوم میں اساسی انا کو مکمل خیال کرنا گویا اس کو معطل۔ بے مقصد اور ساکن۔ ایک نفیٔ مطلق خیال کرنے کے مترادف ہے۔ برگسان کی طرح اقبال کے نزدیک مکمل انفرادیت کا مفہوم ایک نامیاتی "کل" ہے جس کا کوئی جزوی حصہ جداگانہ حیثیت سے اپنی زندگی برقرار نہیں رکھہ سکتا۔ اساسی انا اِس مفہوم کے لحاظ سے مکمل ہے تکمیل کے اس مفہوم میں" اس کے تخلیقی نقطۂ نظر کی غیر محدود وسعت بھی مضمر ہے اس لیے اس کے "ہنوز نہیں" کا مطلب وہ غیر محدود امکانات ہیں جو اس کی ذات سے وابستہ ہیں۔ ایک کامل وجود کی حیثیت سے وہ اپنی ہستی کی ہمہ گیر کلیت کو باقی رکھتا ہے اور اس کا زاویۂ نگاہ غیر محدود تخلیقی امکانات کا حامل ہوتا ہے۔

لم یلد و لم یولد انائے مطلق کی اِنفرادیت کی تکمیل سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اس میں تخلیق مزید نہیں ہوتی کیونکہ تخلیق مزید ایک نئے عضویہ کی ساخت کو مستلزم ہے اور اصل سے علیحدہ شدہ جز کے اندر سے اس کا ثانی نمودار ہوتا ہے۔ ایک مکمل انا کی حیثیت میں جو لاثانی و لاشریک ہو یہ تصور نہیں کیا جا سکتا کہ وہ اپنے مماثل کی تخلیق کر کے "خود اپنی حریم قدس میں اپنے حریف کے وجود کو گوارا کرے"۔ یہی وجہ ہے کہ اس کی اولاد نہیں۔

اگر خدا انائے مطلق یا حقیقت کل، آزاد غیر محدود کاملاً تخلیقی اور ہمہ قوت حرکت ہے تو کیا ہم براؤننگ کے الفاظ میں کہہ سکتے ہیں کہ وہ تمام و کمال خیر ہے؟ اقبال کہتے ہیں کہ کائنات کے متعلق اپنے علم کی موجودہ منزل پر اس امر کا قطعی

فیصلہ نہیں کیا جا سکتا۔ خیر و شر کی کامل نوعیت کیا ہے؟ اخلاقی اور طبعی شر کی حقیقت فطرت کی زندگی میں نمایاں طریقہ پر واضح ہے لیکن شر د (۲) و متضاد افراد کے تصادم کے نتیجہ کے طور پر ظاہر ہوتا ہے اور اس لیے محدود ہستیوں کے مقابلہ میں اس کی حیثیت اضافی ہوتی ہے۔ اس کے علاوہ خیر و شر متضاد ہونے کے باوجود حرکت کی ایک ہی اصل سے اس کی نسبت ضرور ہے۔

کہا جاتا ہے کہ "اس منزل پر ہم خالص تخیل کے حدود سے گزر جاتے ہیں اور محض عقیدہ کی رو سے خیر کی آخری فتح میں ہم کو اپنی منزل مقصود دکھائی دیتی ہے۔"

انائے مطلق عالم کل بھی ہے لیکن اس کا علم مقید ہستی کا علم نہیں جو غیر بدیہی ہونے کے علاوہ ہمیشہ حقیقتِ غیر کے محور پر گھومتا ہے۔ چونکہ انائے مطلق کسی غیر کا محتاج نہیں ہے اس لیے اس کے علم کو انسانی علم پر قیاس نہیں کیا جا سکتا۔

جلال الدین دوانی، عراقی اور رائس Royce کا یہ خیال صحیح نہیں ہے کہ انائے مطلق کا علم احساس و شعور کا تنہا اور ناقابل تقسیم عمل ہے جو تاریخ کے پورے دور یعنی واقعات کے انجام کو اپنی گرفت اور قبضہ میں رکھتا ہے۔ ایسا خیال کرنا گویا ایک قسم کے علم مجہول یعنی پہلے ہی سے مکمل شدہ ہیئت ترکیبی سے محض آگاہی کو اس کی ذات سے منسوب کرنے کے برابر ہے۔ اس کا علم اس کی ہمہ گیر ذات کا عکس آئینہ نہیں۔ اگر اس کو قبل از قبل مرتب شدہ واقعات کا عکس قرار دیا جائے تو پھر جدت اور آزاد

تخلیق کے لیے پھر برگسان "حقیقت" کو ارادہ کی محض آزاد تخلیقی قوت محرکہ اور اس کو اشیاء کی کثرت میں تصور و تخیل کے ذریعہ رخنہ اندازی کا موجب خیال کرتا ہے۔ اس طرح اس نے خیال اور ارادہ میں دوئی کا تصور پیدا کر کے غلطی کا ارتکاب کیا ہے۔ اس کا یہ تصور البتہ درست ہے کہ ذہنی قوت محدود خودی کا فعل امکانی ہے۔ صرف یہی نہیں بلکہ تخیل انائے مطلق کی حیات کی ایک خصوصیت ہے وہ خالص ارادہ ہی ارادہ نہیں، وہ ایک نامیاتی شعوری نشو و نما اور ایک تخلیقی حرکت ہے جس میں تخیل اور وجود دونوں متحد و متجانس ہیں۔ مستقبل سوائے اس کے کچھ نہیں کہ وہ تخلیق کے واضح امکانات کا دوسرا نام ہے۔

اس بحث سے، انائے مطلق کے ساتھ زمانی تعلق کا سوال بھی پیدا ہو جاتا ہے جیسا کہ ابتداء میں کہا گیا ہے وہ ازلی و ابدی ہستی ہے اس مفہوم میں نہیں جس مفہوم میں کسی شے کی نسبت فرض کیا جاتا ہے کہ وہ ہمیشہ باقی رہے گی۔ اس تصور میں وقت کا غلط مفہوم مضمر ہے کیونکہ یہ وقت کو اس کی ذات سے خارج کر دیتا ہے۔ انائے مطلق دوامی حرکت۔ دوامی تغیر ہے اور تغیر وقت کے بغیر ناقابل قیاس ہے مگر اس کے وقت میں تسلسل کا کوئی ایسا تصور نہیں پایا جاتا جس کے لیے ماضی، حال اور استقبال ناگزیر ہو۔ اس کی ذات کے ساتھ جس نوعیت کا وقت منسوب ہے اگر اس کو ایک خط فرض کیا جائے تو وہ کوئی ایسا خط نہیں ہوگا جو اس کی حرکت متعین کرنے کے لیے قبل از قبل کھینچا گیا ہو اور جو نقشہ کا ایسا خط تصور نہ کیا جا سکے جس کے

کسی حصہ کو اِستقبال نے قطع نہ کیا ہو لیکن یہ غلطی ہے کہ وقت کو مکانی اِصطلاح
کے ساتھ انائے مطلق سے منسوب کیا جائے۔ یہ محض اِمتداد یا دورانِ مدت
ہے لیکن محض اِمتداد سے کیا مراد ہے؟" ہمارے اپنے شعوری تجربہ کے تجربہ
سے اِمتداد کی نوعیت بے نقاب ہوتی ہے؟ ہم معمولاً وقت کے تسلسل کے
ساتھ اپنے تجربوں کا تصور کرتے ہیں لیکن عمیق غور وخوض کے لمحات میں ہم اپنی
خودی کی گہرائیوں میں غرق ہو کر تجربہ کے اندرونی مرکز تک رسائی حاصل کرتے
ہیں۔ اس گہرے انا کے دورِ حیات میں حالت شعور کے مختلف مدارج ایک
دوسرے میں ضم ہو جاتے۔ انائے مطلق میں تغیر اور حرکت پائی جاتی ہے جو غیر
ناقابل تقسیم ہے۔ ان کے عناصر ایک دوسرے میں نفوذ کرتے ہیں اور بلحاظ تو
ان میں تسلسل بھی نہیں پایا جاتا۔ تب تو وقت جو ہماری حقیقی خودی سے
منسوب ہے جداگانہ لمحوں کا سلسلہ نہیں ہے۔ وقت کا صرف احساس کیا جا سکتا
ہے اس کو تصور اور شمار میں نہیں لایا جا سکتا۔ وہ اس چیز سے باہر کچھ نہیں ہے
جس میں انا حرکت کرتا ہے۔ وہ اس کی باطنی رسائی، اس کے قابل تحقیق
امکانات ہیں جو اس کی فطرت کی گہرائیوں میں پائے جاتے ہیں۔ ایک آزاد
اور تخلیقی حرکت کے ذریعہ ان کو قوت سے فعل میں لایا جاتا ہے۔ جیسا کہ برگسان
نے غلطی سے سمجھ لیا ہے اس کو خودی پر تقدیم حاصل نہیں ہے۔ خالص زمانی
یا مکانی قوتیں کثرت کو نہیں روک سکتیں یہ خودی کا کام ہے جو ترکیب و ترتیب
کے نامیاتی کل میں اُس پر قابو پا لیتی ہے۔

اِس استدلالی تمثیل میں انائے مطلق کا وقت بھی مندرجۂ بالا مفہوم

میں خالص ہے۔ یہ اس کی تخلیقی حرکت ہے جس کو حقیقتاً اس کے ذاتی غیر محدود امکانات سے تعبیر کیا جا سکتا ہے جن کو نت نئی تخلیق کے ذریعہ عدم سے وجود میں لایا جاتا ہے۔ وہ محض امتداد ہے جس میں خیال۔ عمل اور مقصد تعمیر وحدت کے لیے ایک دوسرے میں نفوذ کرتے ہیں یعنی ایک ایسی وحدت کے لیے جس میں ماضی حال میں فنا ہو جاتا ہے اور مستقبل کیلئے امکانات کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے۔

اقبال کے نظریہ کے مطابق۔ برگسان کا یہ استدلال صحیح ہے کہ تجربہ بدا [1] ماضی ہے جو حال میں ضم ہو جاتا ہے لیکن اس بنا پر کہ "استقبال کے دروازے" حقیقت "کے لیے کھلے رہنے چاہئیں" فلسفہ غایات [2] سے انکار درست نہیں ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ اگر غایت [3] سے قبل از قبل مقدر شدہ امور کی تکمیل مراد ہے تو برگسان کا اعتراض حق بجانب ہے۔ اس قسم کا نظریہ ارضی کائنات کے نظام کو پہلے ہی سے مقدر اور مکمل شدہ ابدی سانچے کا چربہ یا نقل قرار دیتا ہے یہ خالص وقت کو "حقیقت" کے لیے ناقابل انطباق بنا دیتا ہے۔

انائے مطلق کا مقصد ہوتا ہے مگر اسی مفہوم میں جس مفہوم میں کہ ہمارے اپنے شعور کا کوئی مقصد ہوتا ہے۔ ہمارے شعور کی وحدت ماضی

---

[2] و [3] یہ نظریہ کہ کائنات کے تمام تغیرات کسی غایت یا مقصد سے واقع ہوتے ہیں۔

کو نہ صرف اپنے آغوش میں لے لیتی ہے بلکہ آگے کو بھی حرکت کرتی ہے۔ مقصد
کی طرف کنایہ ہوتا ہے اور مقصد کا اس وقت تک تصور قائم نہیں ہوتا جب
تک کہ استقبال کی جانب کوئی کنایہ موجود نہ ہو۔ مقصد درحقیقت سوائے
اس کے کچھ نہیں کہ حالت شعور میں وہ آگے کی جانب ایک حرکت ہے۔

حافظہ اور پیش بینی دونوں قوتیں ہمارے شعور کی موجودہ حالت پر
اثر انداز ہوتی ہیں۔ ہماری اپنی شعوریت کی اس مماثلت کے لحاظ سے انائے
مطلق تمام و کمال اس معنی میں با مقصد ہے کہ ماضی کے تحفظ اور اس کی امانت
کے ساتھ اپنے آپ کو نقطۂ کمال پر پہنچانے میں وہ آگے کی جانب متحرک ہے
اس کا مزید مطلب یہ ہے کہ وہ محض ایک توی ہیج ہی نہیں بلکہ انتخابی طاقت
ہے جو امکانات کی دولت سے مالا مال ہے جس کی تفصیلات کا محض تصور
اور انتخاب ان کی تخلیق کا باعث ہوتا ہے۔ اس طرح وہ نہ صرف ماضی کو بلکہ
اپنے تخلیق علم کے سارے امکانات کو حقیقت مشہود کی حیثیت سے اپنی حرکت
کے ساتھ ساتھ قائم رکھتا ہے۔

آخری دور میں خدا کے متعلق اقبال کے تصور کا یہ ایک اجمالی
بیان ہے۔

ایم۔ اے کی ڈگری کے لیے ہندوستان میں مغربی فلسفہ کے مطالعہ، انگلستان
اور جرمنی میں اسلامی فلسفہ پر ان کے تحقیقاتی کام نے فلسفہ اقبال کے لیے عموماً
اور "حقیقت الٰہیہ" Divine Reality کے لیے خصوصاً
زمین ہموار کر دی۔ اوائل عمر میں ان کی مذہبی تربیت نے اس کے لیے تخم

فراہم کیا جس سے ایک خوبصورت پودے کی نشو و نما ہوئی جس کو میں نے اس مقالہ میں نہایت خشک اور غیر دلچسپ انداز میں بیان کیا ہے۔ تخم کے طبعی امکانات، زمین کی زرخیزی، آب و ہوا یا عصری رجحانات کی موزونیت کے نتیجے کے طور پر قوت کے ساتھ اس پودے کی نشو و نما ہونے لگی لیکن اپنے اس تصور کی مستقل اور آخری صورت قائم ہونے سے قبل اقبال نے مولانائے رومیؒ، میک ٹیگارٹ، جیمس وارڈ، برگساں اور نیٹشے کے فلسفوں کا اثر قبول کیا۔ متعدد دیگر تصورات کے اعتبار سے اوروں کے اثرات خواہ کچھ ہی کیوں نہ ہوں لیکن زیر بحث مسئلہ کے حل میں اقبال کی فکر جیمس وارڈ سے ضرور متاثر ہوئی ہے۔

نیٹشے کے فلسفہ میں خدا کا کوئی تصور نہیں ہے۔ انسان برتر کے تصور میں انہماک کی وجہ سے معاشرہ اور حقیقت سے متعلق اس کے تصورات گمنامی کے نذر ہو جاتے ہیں۔ برگساں کا "تخلیقی ہیجان" شوپنہار کے غیر شعوری ارادہ سے بہت مشابہ ہے۔ اس کے برخلاف شعوری اور شخصی انفرادی نظریہ "حقیقت مطلقہ" اقبال کے نزدیک خدا ہے۔ میک ٹیگارٹ کی خودی کی آخری منزل وقت کے تسلسل میں نہیں بلکہ ابدیت میں حاصل ہوتی ہے لیکن وہ ملحد تھا۔ رومیؒ اور اقبالؒ میں بہت کچھ مشترک ہے لیکن ان کے اکثر تصورات سے وحدۃ الوجود کے مسلک کا اظہار ہوتا ہے۔ وارڈ کا حال کچھ مختلف ہے۔ اقبال پر اس کا اثر بہت زیادہ ہے جس کا اندازہ کرنے کے لئے مسئلہ زیر بحث پر دونوں کے تصورات کے مابہ الاشتراک امور کا مطالعہ ضروری ہوگا۔

دونوں کانٹ کی طرح خدا کے وجود کی نسبت تین بدنام دلائل کو مسترد کرتے ہیں۔ افلاطونیت۔ اصنام پرستی اور مطلقیت کا انکار کرتے ہیں دنیز پہلے ہی سے مقدر شدہ حقیقت کی "کلی معرفت" اور خدا یا محدود خودی پر تسلسل وقت کے نظریہ کے انطباق پر اعتراض بھی کرتے ہیں۔ یہ سب تقریباً ایک ہی قسم کے وجوہ کے نتائج ہیں دونوں کثرت کائنات کے قائل۔ خدا و وحدت پرست ہیں ...... دونوں تخلیقی حریت اور فرد کی بقا پر ایقان رکھتے ہیں۔ دونوں کے نزدیک یہ مادی دنیا مختلف " انا " کے مابین باہمی رد عمل کا نتیجہ ہے۔ ان کا خیال ہے کہ دماغ نے اپنے مقاصد کی تکمیل کے لیے جسم کی تخلیق کی ہے اور وقت کا تسلسل بھی دماغ ہی کے فعل کا نتیجہ ہے۔ خدا کے لامحدود باشعور اور عالم کُل ہونے کے بارہ میں دونوں کے دلائل اور مفہوم کی ایک ہی نوعیت ہے جو محدود انا میں خلقی اور جبلی ہونے کے باوجود اسکی ذات ان سب سے اسی طرح ماوراء ہے جس طرح کہ ہر جسم یا عضو اپنے ہر جز کے لیے خلقی ہونے کے باوجود ہر حصۂ جسم سے ماوراء ہے۔ دونوں کے نزدیک خدا کی ذات کامل آزاد اور تخلیقی قوت ہے جو آزاد مگر غیر مطلق انا کی تخلیق سے اپنی حریت کے حدود معین کرتی ہے لیکن دونوں سمجھتے ہیں کہ یہ داخلی حد بندی ذات مطلق کی مکمل آزادی کے منافی نہیں ہے دونوں کے نظریات کے لحاظ سے خدا اپنی تخلیقی رفتار ترقی میں مکمل ہے کیونکہ یہ رفتار ترقی بذات خود مکمل ہے نہ کہ تکمیل کی خاطر اس کی حرکت جاری ہے۔ دونوں یہی کہتے ہیں کہ خدا کی مرضی محدود " انا " کے واسطے سے اپنا فعل انجام

دیتی ہے (Wundt) کے خیال کے مطابق دونوں کا اس امر پر یقین ہے کہ استدلال مذہب کی ضرورت کو ثابت کرسکتا ہے لیکن اس کو محض علم میں تبدیل نہیں کرسکتا دونوں اس امر پر متحد ہیں کہ وجود باری پر یقین گو ایک ایسا مذہبی تصور ہے جس کی بنیاد معقولیت کی اساس پر مبنی ہے۔ تاہم اس کی ذات کا تحقق اور اس پر یقین محض استدلال کے زور سے حاصل نہیں ہوتا بصرف محبت ہی کے ذریعہ اس کے ساتھ براہ راست تعلق قائم ہوسکتا ہے اور اس کے ساتھ اسی محبت کے ذریعہ محدود خودی حیات جاوید حاصل کرسکتی ہے۔

ان تمام تفصیلات سے واضح ہوتا ہے کہ اقبال جیمس وارڈ کے رہین منت ہیں۔ اگر ان کو وارڈ کا شاگرد کہا جائے تو ما انصافی نہ ہوگی لیکن یہ کہنا بھی بڑی غلطی ہے کہ خدا کے متعلق وارڈ کے تصور سے آگے اقبال کے تصور نے ترقی نہیں کی ہے۔ انھوں نے یقیناً ایک بہت ہی اہم پہلو میں اپنے تصوری ارتقا کا ثبوت دیا ہے[1]۔ وارڈ خدا کی ہستی کو ابدی قرار دیتا ہے لیکن اس نے ابد کی توضیح نہیں کی ہے۔ اس کی خاص وجہ یہ ہے کہ وقت کے غیر مسلسل ہونے کا اس کے پاس کوئی تصور نہیں ہے۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک حدیث شریف کو اساس قرار دیکر جس میں زمانہ کو خدا کی ذات سے منسوب کیا گیا ہے۔

---

[1] اس ارتقاء کے اجزا اسلامی ہیں اور ان میں سے اکثر رومی ؒ کے واسطے سے حاصل ہوئی ہیں۔ بعض ان کے تحقیق استنباط کا نتیجہ ہیں۔

اقبال رح نے برگسان کے خالص امتداد کے نظریہ کو چند ترمیمات کے ساتھ قبول
کر لیا ہے جس کے ذریعہ انھوں نے خدا کی ابدیت کی نہ صرف توضیح کی ہے بلکہ
حقیقت ذات کی قوت محرکہ کے پہلو بہ پہلو ہی کامیابی کے ساتھ زور دیا ہے۔ اس
کے علاوہ تکمیل کی نسبت اقبال رح کا تصور وارڈ کے نظریہ سے مختلف ہے کچھ
تو یہ برگسان سے مستعار لیا گیا ہے۔ اور کچھ ان کا اپنا ہے۔

جب ہم وارڈ۔ برگسان اور اقبال کے طریقوں کا موازنہ کرتے ہیں
تو معلوم ہوتا ہے کہ اطالیہ کے جدید تخیل پرستوں کی طرح یہ تینوں شخصی تجربہ سے
اپنے اپنے نظریوں کی ابتدا کرتے ہیں اور اس طریقہ میں کوئی نقص نہیں ہے
چونکہ تجربہ سے قبل ہم کو ہر چیز کا یقین حاصل ہوتا ہے اس لیے مذکورہ بالا
طریقہ درست سمجھا جا سکتا ہے اگرچہ کہ خود اقبال رح نے حقیقت ابدی کی تلاش
میں تجربہ کو نقطۂ آغاز قرار دینے کو واحد صحیح طریقہ قرار نہیں دیا ہے۔ اس
بہترین طریقہ کے ساتھ ایک بہت بڑا خطرہ بھی لاحق ہے جو ہر چیز کو تشبیہی
نقطۂ نظر سے دیکھنے کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے۔ میرے نزدیک وارڈ اور
اقبال دونوں اس خطرہ کا شکار ہیں۔ تاہم یہ صحیح ہے کہ اپنے تجربہ سے
ہٹ کر کسی اور اصطلاح میں ہم شعوری دنیا کے مظاہر کی ترجمانی نہیں
کر سکتے۔ حتیٰ کہ انسانی مساعی کی مماثلت سے قطع نظر کر کے توانائی کی اکائی
کی حیثیت سے برقیہ کا بھی تصور نہیں کیا جا سکتا۔ یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ
اپنے تخیلات سے الگ ہو کر ہم خدا کا بھی تصور قائم نہیں کر سکتے اس لیے
تجرباتی حقائق اور تصورات کی اصطلاحوں میں پیش کی ہوئی تعبیرات کو غلط

ٹھرایا نہیں جا سکتا۔ اس لیئے خدا کے متعلق تشبیہی تصور کی نسبت ہمارا یہ خیال حق بجانب ہے کہ بحیثیت مجموعی یا محدود زاویۂ نگاہ سے وہ "حقیقت" کے بالکل مطابق ہے۔ یہ خیال بھی درست معلوم ہوتا ہے کہ جزوی نقطۂ نگاہ میں مزید ترقی کا امکان ہے۔ تاہم میرے نزدیک یہ بالکل واضح ہے کہ حقیقت بحیثیت مجموعی جو کچھ بھی ہے محدود خودی کی نظر سے اس کو ہمیشہ پوشیدہ رہنا چاہیے کیونکہ جز اپنی تمام تجریدات کے باوجود اس "الکل" کی معرفت پر کیسے قادر ہو سکتا ہے جو لازماً اس کی رسائی سے باہر ہے؟

سید نذیر نیازی

اقبال کی عظمت فکر

اقبال کی شاعری اور فلسفہ کی تشریح میں بہت کچھ لکھا گیا اور لکھا جائے گا لیکن اس موضوع کے باقاعدہ مطالعہ کے لیے جہاں کئی ایک مباحث پر نظر رکھنا ضروری ہے وہاں اس امر کی تحقیق بھی لازم آئے گی کہ دور حاضر کے غور و تفکر میں ایک فلسفی کی حیثیت سے انھیں کیا درجہ حاصل ہے؟ سوال صرف یہ نہیں کہ اقبال کا ذہنی ارتقا کیونکر ہوا اور ان کے افکار و نظریات کو کون کون سی منزلیں طے کرنا پڑیں۔ دیکھنا یہ ہے کہ ان

افکار و نظریات کی تکمیل نے آخر آخر کیا شکل اختیار کی۔ جدید علم و حکمت کے بعض اساسی تصورات پر وہ کس انداز سے تنقید کرتے ہیں اور اسلام کے چند مخصوص عقائد کو انھوں نے کس رنگ میں پیش کیا۔ ان دونوں مسائل کی بحث میں اقبال کا فلسفہ اگرچہ من وجہ الکل ہماری نظر سے اوجھل رہے گا بایں ہمہ وہ ایک عمدہ ذریعہ ہے اس کی وسعت و اہمیت اور قدر و قیمت کی تعین کا۔ ضمناً اس سے یہ بھی ثابت ہو جائے گا کہ اقبال کے فلسفیانہ خیالات ہر لحاظ سے بدیع اور اپنی تخلیق یعنی ذہنی جد و جہد کا نتیجہ ہیں۔ ہم نے یہ بات اس لیے کہی کہ ان خیالات کو مغرب یا اسلام کے علاوہ کسی دوسرے سرچشمے سے منسوب کرنا اصولاً مغالطہ ہے اور عملاً اس ضابطۂ حیات سے گریز کی ایک صورت جس کو اقبال نے شریعت کا مقتضا قرار دیا۔ اگر اقبال کا غور و فکر سچ مچ ان تصورات کا رہین منت ہے جو یورپ سے آئے اور اس کا نام نہاد اسلامی تشرّ اس کی حقیقی روح سے سراسر بے تعلق تو کیا وجہ ہے کہ نظری اعتبار سے مغرب کا حق رہنمائی تسلیم کرتے ہوئے ہم اخلاق و معاشرت اور بالخصوص مسائل حاضرہ میں اس کی پیروی نہ کریں؟ ظاہر ہے کہ اس سے بڑھ کر غلط رائے اقبال کی شاعری اور فلسفہ کے متعلق اور کوئی نہیں ہوسکتی۔ بایں ہمہ اس کا اظہار اکثر ہوتا رہتا ہے ــــ لفظاً نہ سہی تو معناً ضرور ــــ اور تعجب یہ ہے کہ اس ملک کے علمی اور ادبی حلقوں کی طرف سے! وہ اس حقیقت کو فراموش کر دیتے ہیں کہ اقبال نے جدید فلسفہ کی تنقید و تصحیح میں کس انداز سے قدم اٹھایا اور اسلامی تعلیمات کے عقلی اور

عمرانی پہلوؤں کو جس شکل میں نمایاں کیا اس کی اتلافی قدر و قیمت کیا ہے یعنی وہ کیا اصول ہے جو تمام عالم کو ایک مشترک اساس پر جمع کرے گا۔ ظاہر ہے کہ یہ مسئلہ ایک طویل بحث کا محتاج ہے جس کی تفصیل کا سردست موقع نہیں۔ البتہ یہ ہو سکتا ہے کہ سطور ذیل میں ہم اس کے بعض عناصر کا ایک اجمالی خاکہ پیش کر دیں جیسا کہ اس تمہید سے ایک حد تک مترشح ہو جاتا ہے۔

اقبال کا عہد

اقبال نے آنکھ کھولی تو اسلامی دنیا کی حالت بڑی یاس انگیز تھی۔ ایک طرف علم و حکمت کا وہ سرچشمہ جس نے کبھی مشرق و مغرب کی آبیاری کی تھی نہایت تیزی سے خشک ہو رہا تھا، دوسری جانب مغربی تہذیب و تمدن اور علوم و فنون کی رو دن بدن بڑھتی چلی آتی تھی یہ موقعہ بڑے غور و فکر اور حزم و تدبر کا تھا لیکن اس وقت مبصر کم تھے اور مقلد بہت زیادہ وہ اپنی روشن خیالی اور تجدد پسندی کا اظہار تقلید و تشبہ سے کرنے لگے تو دردمندانِ ملت کا ایک طبقہ ان کی مخالفت پر اٹھ کھڑا ہوا اور عقلاً اور نقلاً اس امر کا ثبوت بہم پہنچانے لگا کہ نئی تہذیب کے اصول اسلام کے منافی ہیں جو یورپ کے دہریت اور مادیت پسند فلسفے کے علی الرغم اپنی صداقت اور حقانیت پر مضبوطی کے ساتھ قائم ہے۔ بایں ہمہ اس جنگ و جدال کی حیثیت داخلی یعنی زیادہ تر خود مسلمانوں کے اندر خیالات کے رد و کد یا ایک دوسرے کی تردید و تائید تک محدود رہی۔ گویا مغربی تہذیب اور اسلام کے تصادم نے ذہنی اعتبار سے جو مسئلہ پیدا کر دیا تھا اس کی صحیح نوعیت کا احساس بہت کم لوگوں کو ہوا اس کے لیے اسلام کے

ساتھ ساتھ جدید فلسفہ اور علم و حکمت سے پوری پوری واقفیت شرط تھی جس کا ظاہر ہے ابتدا میں بہت کم موقعہ تھا اقبال نے سب سے پہلے اس مسئلے کی حقیقی نوعیت کو سمجھا اور اس پر اسی تفصیل اور جامعیت سے نظر ڈالی جیسا کہ اس کا تقاضا تھا۔ بال جبریل میں وہ خود کہتے ہیں :۔

تازہ مرے ضمیر میں معرکۂ کہن ہوا
عشق تمام مصطفیٰؐ، عقل تمام بولہب

یوں بھی عشق اور عقل کی اس جنگ نے ان کے سینے میں جو اضطراب اور بے چینی پیدا کر دی تھی اس کی نظیر مشکل ہی سے ملے گی۔ وہ پہلے مفکر ہیں جو صدیوں کے جمود اور بے حسی کے بعد مشرق کی خواب آلود اور مردہ سرزمین میں پیدا ہوئے۔ اسلام کے ذہنی احیا میں ان کا مقام نہایت بلند ہے، اس قدر بلند کہ ان کی شاعری اور فلسفیانہ تحریروں سے باہر اسلامی غور و فکر کا کہیں وجود ہی نہیں۔ اقبال نے فکر حاضر کے آغاز، تدریجی نشو و نما مقصد و منہاج اور اساسی تصورات کا بالاستیعاب جائزہ لیتے ہوئے ایک ایسی تحریک کی ابتدا کی جس کی روح خالصاً مذہبی اور مدعا یہ تھا کہ اسلام کے عقلی اور عمرانی حقائق کو از سر نو اجاگر کیا جائے۔ خوش قسمتی سے اس کے لیے انھیں شاعری کا موثر اور دلنشین پیرایہ ہاتھ آگیا اور وہ عالم اسلام کے ایک نئے رومی کی حیثیت سے اس خدمت کی تکمیل میں مصروف ہو گئے جو معلوم ہوتا ہے شروع ہی سے ان کے لیے مقدر ہو چکی تھی ان کا اپنا ارشاد ہے۔

چو رومی در حرم دادم اذاں من | از و آموختم اسرار جاں من
بدورِ فتنۂ عصرِ کہن او | بدورِ فتنۂ عصرِ رواں من

جس طرح آج سے کئی صدیاں پہلے عارف روم کو متکلمین کے ایک گم کردہ راہ اور یونانیت زدہ فریق سے کہنا پڑا تھا۔

سوز رسطالیس و سوز بوعلی | کے شفا گفتہ بنیٔ منجلی
چند چند از حکمت یونانیاں | حکمت قرآنیاں راہم بخواں

بعینہٖ اقبال نے قرآن اور سنت کو دلیل راہ ٹھہراتے ہوئے الحاد و بے دینی کے اس سیلاب کو روکنے کی کوشش کی جو مغربی تہذیب و تمدن اور علم و حکمت کی آڑ میں دنیائے اسلام کی طرف بڑھ رہا تھا اور اس مقصد میں کہاں تک کامیاب ہوئے اس کا جواب کچھ اس حرکت اور سرگرمی سے ملے گا جو اقبال کی شاعری اور حکیمانہ تحریروں نے مسلمانوں کے تعلیم یافتہ اور بالخصوص نوجوان طبقے میں پیدا کر دی ہے اور کچھ ان کے اور عہد جدید کے تصورات کا مطالعہ اس طرح کرتے ہوئے کہ اقبال کی جداگانہ حیثیت ہمارے پیش نظر رہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہم نے اس بحث کو دو حصوں میں تقسیم کر دیا ہے۔ مغربی فلسفہ کی تنقید اور اخلاق و عمرانیات میں اسلام کے بعض اساسی تصورات کی تشریح۔ سب سے پہلے شق اوّل یعنی مغربی فلسفہ کی تنقید کو لیجیے۔

۱۔ مغربی فلسفہ کی تنقید

یہاں اس امر کا تذکرہ بے سود ہو گا کہ ذہنی اعتبار سے اقبال کے غور و فکر کو

جس تحریک سے سابقہ پڑا وہ مغربی یا زیادہ صحیح معنوں میں یہ کہئے کہ اس زمانہ کا فلسفہ ہے۔ لہذا اس فلسفہ کے مختلف پہلوؤں اور بعض مشاہیر فلاسفہ کے خاص خاص افکار کا ایک اجمالی خاکہ ہمارے سامنے ہونا چاہیئے۔ موجودہ فلسفہ کی ابتدا نشاۃ الثانیہ سے ہوئی جب نئے نئے سیاسی اور اجتماعی شئون علمی خیالات کی بیداری اور ذہنی تبدیلیوں نے اہل یورپ کے اندر زندگی کا ایک تازہ اور وسیع تخیل پیدا کر دیا تھا۔ نشاۃ الثانیہ میں فی الواقعہ اس انقلاب کی صلاحیت تھی بھی یا مغرب کے اس جدید ارتقاء میں بعض دیگر اثرات نے حصہ لیا۔ یہ ایک جداگانہ بحث ہے جس میں صرف دو باتیں اس قابل ہیں کہ ان کو خصوصیت سے یاد رکھا جائے۔ اول یہ کہ جدید فلسفہ کے نشو و نما کا جو بھی سبب ہو وہ اپنی مقدار اور اوصاف دونوں اعتبار اس قدر وسیع اور عمیق تھا کہ اس سے اگلے پچھلے تصورات کی دنیا یک قلم بدل گئی۔ ثانیاً اقبال کی رائے تھی کہ اس فلسفہ کا تار و پود ان حقائق سے طیار کیا گیا جو دنیائے اسلام سے آئے اور اس میں بعض اسلامی روایات شدت سے کام کر رہی ہیں۔ یہ رائے نہایت اہم ہے کیونکہ اگر فکر حاضر کے اس تجزیئے کو تاریخی لحاظ سے صحیح تسلیم کر لیا جائے تو ایک تو باوجود عظمت اس کے تفوق اور برتری کا طلسم ٹوٹ جاتا ہے، دوسرے اسلام کی عقلی اور ذہنی روایات کی تجدید میں ہمیں ایک نئی اساس مل جاتی ہے جیسا کہ اقبال کا فی الواقعہ مقصد تھا گو اس کی تفصیل میں ہم اپنے موضوع سے بہت دور نکل جائیں گے۔ بایں ہمہ طالب علم کا فرض ہے کہ

دوران بحث میں اس حقیقت کو کبھی فراموش نہ کرے۔

بہر حال مغربی فلسفہ کی ابتدا نشاۃ الثانیہ سے ہوئی جب یورپ میں ایک نئی زندگی کا تصور پرورش پا رہا تھا اور علوم و فنون کی دنیا میں استخراج و استدلال کی بجائے تجربہ اور مشاہدہ کا آغاز ہوا۔ اس فلسفہ کے اخلاقی اور اجتماعی پس منظر کی طرف ہم آگے چل کر اشارہ کریں گے۔ یہاں قابل غور امر علوم و فنون کی وہ ترقی ہے جو اس کے دوش بدوش جاری رہی اور جس نے فلسفہ کے ساتھ مل کر ذہنی اعتبار سے ایک نئی فضا کی تخلیق میں حصہ لیا۔ ایک لحاظ سے دیکھا جائے تو مغربی تہذیب کے اس دوسرے مظہر یعنی علوم و فنون یا اصطلاحاً زیادہ صحیح الفاظ میں علوم فطرت (یا سائنس) کا نشو و نما افکار و خیالات کے نشو و نما سے بھی کہیں زیادہ سریع اور اس کے انکشافات و تحقیقات کا سلسلہ اجتہادات عقل کی نسبت زیادہ حیرت انگیز تھا۔ جس طرح فلسفیانہ غور و تفکر اور نظریوں کی جسارت نے قدیم معتقدات اور اوہام کی دنیا کا ہمیشہ کے لیے خاتمہ کر دیا، بعینہٖ علمی معلومات سے فلسفہ کی توجہ بعض ایسے حقائق کی طرف منعطف ہو گئی جو ابھی تک اس کی نظر سے پوشیدہ تھے۔ رفتہ رفتہ سائنس کے دل میں خیال پیدا ہوا کہ وہ فلسفہ کی جگہ لے سکتا ہے اور اس کے علمبردار یہ دعویٰ کرنے لگے کہ مظاہر کائنات کی طرح حیات انسانی کا ہر مظہر بھی قوانین فطرت کے ماتحت آ جاتا ہے۔ یہ عوامل تھے جو یورپ کے سیاسی اور اجتماعی حوادث کے ساتھ اخلاق اور مذہب کے لیے نہایت دور رس تبدیلیوں اور ایک غیر معمولی انقلاب کا

باعث ہوئے اور جن کی بے اعتدالیوں نے اصولاً نہیں تو عملاً الحاد و بے دینی کا راستہ صاف کر دیا۔

اس مختصر سی تمہید کے بعد اب ہمیں خود مغربی فلسفہ کے مذاہب مہمہ اور مخصوص تصورات کا تھوڑا بہت اندازہ کر لینا چاہیے۔ اہل یورپ کا خیال ہے کہ ان کے افکار حکمت کی ابتدا دیکارت سے ہوئی جس کے منہاج تشکیک نے آج سے تقریباً چار سو برس پہلے ایک نئی تعمیر کی بنیاد ڈالی لیکن دیکارت سے کانٹ یا برگسان یعنی جدید فلسفیانہ رجحانات کے نشو ونما تک جملہ مسائل پر نظر ڈالنا اتنی زیادہ تحریکات اور گوناگوں مباحث میں قدم رکھنا ہے کہ حکمت حاضرہ کے کسی ایک مذہب یا کسی ایک نظام یا اس کے دینی اور مابعد الطبیعی خیالات یا عقل و علم اور اخلاق و عمران کے متفرق نظریوں کا ایک معمولی سا خاکہ بھی بہت کافی تفصیل اور تشریح کا مقتضی ہے۔ اندریں حالات بہتر ہوگا کہ ہم اپنی توجہ اس فلسفہ کے ان پہلوؤں تک محدود رکھیں جو زیر نظر بحث میں خصوصیت سے اہم اور قریب کا تعلق رکھتے ہیں۔ اس سلسلے میں سب سے پہلے کانٹ کا ذکر کرنا چاہیے جس نے اپنے پیش رووں کے نتائج فکر کو سامنے رکھتے ہوئے موجودات کو دو حصوں میں تقسیم کر دیا موجودات ظاہرہ (اشیا جیسا کہ ہمیں ان کا علم ہوتا ہے) اور کما ھی (جیسا کہ وہ فی الواقعہ ہیں) اور پھر عقل کی نوعیت، طریق کار اور حدود و فرائض پر ایک غائر نگاہ ڈالتے ہوئے اس نظریے کا اعلان کیا کہ وہ (عقل) حقیقت کے فہم سے عاری ہے۔ کانٹ کی یہ تنقید اگرچہ خود عقلیت کے حق میں

جو مذہب اور اخلاق کی جڑوں کو اندر ہی اندر سے کھوکھلا کر رہی تھی ایک ضرب کاری ثابت ہوئی اور اس نے خود بھی ایک دوسرے ذریعے یعنی عقل عملی کی مدد سے خدا، قدر و اختیار اور حیات بعد الموت کا اثبات کیا لیکن وہ ان کے عدم وجود یا محض اصطلاحی وجود کے لیے بھی ایک حجت کا کام دے سکتی تھی۔ جیسا کہ آگے چل کر خود بخود ظاہر ہو جائے گا۔ کانٹ کے بعد دوسری نامور شخصیت ہیگل کی ہے۔ اس کا فلسفہ نہایت دقیق ہے، خاصاً تجریدی اور محسوس کو بالکل خاطر میں نہیں لاتا۔ یہاں قابل ذکر باتیں صرف دو ہیں۔ ایک تو اس کا جدلی منہاج جس کے ماتحت اس نے حقیقت کے (جو فکر کی لا متناہیت ہی کا ایک تدریجی مظہر ہے) زمانی انکشاف کی تشریح کی اور دوسرا یعنی اسی اعتبار سے زمانے کی حرکت دوری یا بالفاظ دیگر عدم حقیقت کا تصور۔ دوسری جانب سائنس کا رشتہ دن بدن مذہب اور مابعد الطبیعات سے منقطع ہو رہا تھا اور اس کے زیر اثر یہ خیال عام تھا کہ مادہ ہی ہمارے حواس کی علت ہے۔ یہ نظریہ اگرچہ برکلے کے نزدیک سراسر غلط تھا، چنانچہ اس نے ثابت بھی کیا کہ حواس کی حقیقی علت ذہن ہے نہ کہ مادہ باایں ہمہ اس کا احتجاج بے نتیجہ رہا اس لیے کہ زیادہ سے زیادہ اس سے ہیوم کی تشکیک یعنی ذہن سے انکار کا راستہ صاف ہو گیا اور مادیت پسندی کی اس رو میں کوئی فرق نہ آیا جس کی انتہا پایان کار کومٹ کے فلسفہ قطعیت میں ہوئی اس فلسفہ کا عقیدہ یہ ہے کہ انسان کو تین مرحلوں سے گزرنا پڑتا ہے، پہلا مرحلہ مذہب کا ہے، دوسرا فلسفہ اور تیسرا اور آخری سائنس کا، اشیا کا وجود بعینہٖ ویسا ہے جس طرح ہمیں ان کا

ادراک ہوتا ہے، ان کے پیچھے نہ کوئی وجود ہے نہ ذات نہ حقیقت۔ ان مختلف خیالات اور مذہب سے ہٹ کر اب زیادہ قریب کے فلسفیوں میں سے نیٹشے، برگساں اور شوپنہار کے انکار کا ہلکا سا تصور کر لینا چاہیئے۔ شوپنہار کی رائے میں حقیقت مطلقہ کو محض ایک ارادہ یا مشیت ٹھہرایئے جس میں نہ شعور ہے نہ بصیرت، لہذا زندگی صرف زندہ رہنے کی آرزو اور اس لیے تصادم، انتشار اور درد و کرب سے معمور۔ نیٹشے ایک طرف کانٹ اور ہیگل کا ہمنوا ہے اور دوسری جانب زندگی کو شوپنہار کے خلاف صرف زندہ رہنے کی آرزو یعنی خواہش زیست (اور اس لیے مذموم) سے نہیں بلکہ خواہش اقتدار (اور اس لیے محمود) سے تعبیر کرتا ہے۔ برگساں کا مسلک دونوں سے جدا ہے وہ تغیر اور انقلاب کو اصل حقیقت اور اس لیے زندگی کو حوادث کا ایک غیر مختتم سلسلہ ٹھہراتا ہے۔ تغیر و انقلاب کے لیے چونکہ زمانے کا وجود مستلزم ہے۔ لہذا برگساں نے اس کی واقعیت پر اصرار کرتے ہوئے یہ نظریہ پیش کیا کہ زمانے کی ماہیت ہے "ثبوت و قرار" یعنی ہونے کا وہ احساس جس کا تعلق نفس انسانی سے ہے نہ کہ زمان قار سے جو گویا ریاضیات کا زمانہ ہے جس کا ایک ماضی ہے ایک حال اور ایک مستقبل اور جس کو آنات و لمحات میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ برگساں کے فلسفہ کا دوسرا اہم جز عقل کے بدلے وجدان کی حمایت کرنا ہے۔ حقیقت کا علم وجدان ہی سے ہو سکتا ہے۔ وہ ایک تخلیقی حرکت ہے جسے فکر کی عینک سے دیکھیے تو متناہی اشیا (تعینات) کی ایک کثرت اور تعدد میں بدل جاتی ہے۔ گویا زندگی ایک "ولولہ" حیات ہے۔

اور وہ خود ارتقائے تخلیق کا ایک لامتناہی سلسلہ جو ہر لحظہ پھیلتا اور آگے بڑھتا ہے
مگر جس میں نہ شعور ہے نہ ارادہ، نہ غایت نہ بصیرت، بالفاظ دیگر ایک کامل و مکمل
"دہریت" اس اصطلاح کے لغوی معنوں (دہر۔ زمانہ) میں اِن تصورات
کے ساتھ ساتھ اگر ہم سائنس کے اس حیرت انگیز اکتشاف یعنی نظریۂ اضافیت
جس نے زمان و مکان کی مطلقیت کا خاتمہ کر دیا، علی ہذا بریڈلے اور میک ٹیگرٹ
کے استدلالات و براہات جن میں سے اول الذکر کو انایا خودی اور مؤخر الذکر
کو زمانے کی واقعیت سے انکار تھا تو اور بھی اچھا ہوگا کیونکہ اس طرح ہم اقبال کی
تنقید کا زیادہ بہتر اندازہ کر سکیں گے۔ البتہ مغربی فلسفہ کی اس تازگی اور تنوع
پسندی سے جو اس کی طاقت اور قوت کا ایک ناقابلِ انکار ثبوت ہے یہ غلط فہمی
نہ ہو کہ یورپ کے ذہنی افکار میں حزن و یاس اور ترک و تعطل کی کوئی مثال
نہیں ملتی۔ اس کے لیے ہمیں ایک دفعہ پھر شوپنہار کی طرف اشارہ کرنا پڑیگا
جس کے نزدیک انسان کی ہستی درد و مصیبت کے سوا اور کچھ نہیں اور اس سے
بچنے کا واحد ذریعہ یہ کہ ہم "خواہش زیست" سے گریز کریں۔ شوپنہار دورِ حاضر
کا سب سے بڑا قنوطی ہے اور اس کی نظر میں دنیا جاڑے کی کبھی نہ ختم ہونیوالی
رات جس میں ایک بے بصر مشیت زندگی کی لاتعداد شکلوں میں ظاہر ہوتی
ہے۔ یہ زندہ وجود تھوڑی دیر کے لیے واویلا کرتے اور پھر ہمیشہ کے لیے
معدوم ہو جاتے ہیں۔

اب ہمیں دیکھنا چاہیے کہ اقبال نے جدید فلسفہ کے مقابلے میں جو
ان کی رائے میں آتشِ نمرود سے کم نہ تھا لیکن جس سے مردِ مسلمان بآسانی

گزر سکتا ہے کیا طرزِ عمل اختیار کیا۔ ہم اس سے پہلے عرض کر آئے ہیں کہ اقبال کا دل اس فلسفہ کی ظاہری ہیبت سے مرعوب نہیں ہوا۔ وہ اسلامی روایات کے تتبع میں نہایت بے خوفی سے آگے بڑھے اور اپنے لیے ایک ایسا راستہ تیار کر لیا جو ایک طرف ان کے مذہبی اعتقادات کے عین مطابق تھا اور دوسری جانب اس غیر معمولی ذہانت اور طباعی کا مظہر جو مبدا فیاض سے انھیں عطا ہوئی۔ اقبال نے کانٹ کی طرح یہ تسلیم نہیں کیا کہ عقل ادراک حقیقت سے عاری لہٰذا عقیم اور بے نتیجہ ہے۔ اقبال کے نزدیک فکر اور وجدان ایک دوسرے سے مربوط اور مل کر نشو و نما حاصل کرتے ہیں۔ اگر فکر سے نقص اور تناہیت کا اظہار ہوتا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ فکر کا کام ہے حقیقت مطلقہ کی طرف منزل بمنزل قدم بڑھانا یعنی وہ اس کے مختلف پہلوؤں یا بالفاظِ دیگر متناہی اشیا میں اٹک اٹک اور اس لیے لمحہ بہ لمحہ رک رک کر اپنا راستہ طے کرتی ہے۔ برعکس اس کے وجدان حقیقت کلی سے لطف اندوز ہوتا اور آن واحد میں گوہر مقصود کو پا لیتا ہے۔ وہ بھی حواس کی طرح علم کا ایک ذریعہ ہے لیکن اس کا علم حضوری ہے، استدلالی نہیں بلکہ زیادہ مکمل اور یقینی۔ یوں اقبال نے علم بالحواس اور باطنی واردات کے شمول ادراک میں ایک تعلق پیدا کرتے ہوئے حقیقت کی طرف قدم بڑھایا۔ حقیقت کیا ہے؟ ظاہر ہے کہ یہ صرف مادہ نہیں، کیونکہ ایک تو مادے کے اثبات کا اگر کوئی ذریعہ ہے تو حواس اور حواس عبارت ہیں ان تاثرات سے جو فطرت کا مشاہدہ کرتے ہوئے ذہن پر مترتب ہوتے اور اس طرح موضوع و معروض یا اشیائے

مدرکہ اور صاحب ادراک کے درمیان ایک حدِ فاصل قایم کر دیتے ہیں جس کے معنی وائٹ ہیڈ کے نزدیک یہ ہوں گے کہ فطرت کا وہ غیر مدرک وجود جو ایک قایم بالذات خلا میں واقع ہے کسی نہ کبھی تصادم کی بدولت ہمارے حواس کی علت بن جاتا ہے، گویا اس کا ایک حصہ خواب ہے اور دوسرا محض قیاس ثانیاً اگر مادے کے متعلق یہ فرض بھی کر لیا جائے کہ وہی اصل حقیقت اور ہر شئے کی علت ہے تو حرکت اور حیات دونوں کی توجیہہ نا ممکن ہو جائے گی ہم حرکت سے سکون اور حیات سے موت کا استنباط تو کر سکتے ہیں لیکن سکون سے حرکت یا موت سے حیات کا استنباط نہیں ہو سکتا۔ پھر طبیعیات حاضرہ کا یہ انکشاف کہ فطرت دراصل حوادث کی ایک ترکیب ہے نہ کہ کوئی ساکن وجامد وجود اور ایک غیر متحرک خلا میں واقع، علیٰ ہذا نظریۂ اضافیت کی رو سے مکان و زمان کا باہم مدغم ہو جانا مادے کے بطلان اور عدم حقیقت کا سب سے بڑا ثبوت ہیں۔ لہذا اقبال کے نزدیک حقیقت محض روح ہے۔ یعنی ایک فعال بابصر اور تخلیقی مشیت جس کا تصور ہم ایک وحدت اور انفرادیت ہی کی شکل میں کر سکتے ہیں۔ گویا وہ کوئی بے نام اور بے ہئیت اصول نہیں جو ایک رو کی طرح اشیا میں جاری وساری اور ان کے وجود وشہود کا باعث ہوتا ہے بلکہ ایک صاحبِ شعور ہستی اور اپنی ذات میں منفرد، لہذا اشیا سے ورا الوریٰ باین ہمہ ان کی صورت گر۔ اس ہستی کے لیے کسی شئے کی تخلیق کوئی مخصوص واقعہ نہیں جس کا ظہور ایک خاص وقت اور ساعت میں ہوا۔ وہ ایک عمل ہے، خالق کائنات کا عمل۔ لہذا یہ کائنات یا عالم فطرت نہ سراب ہے

نہ وا ہمہ، نہ اشیاء کو محض کیفیاتِ ذہن سے موسوم کیا جا سکتا ہے۔ وہ حقیقی مظاہر ہیں اور حقیقت مطلقہ کا مجموعہ آیات۔ یہاں پہنچ کر خود بخود سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر حقیقت کی یہ تعبیر صحیح ہے تو اقبال نے انسان اور ذات انسانی کے متعلق کیا نظریہ قایم کیا؟ اقبال کے نزدیک اس کا جواب ہمیں اپنے اندرون شعور سے ملے گا۔ یہ ثابت ہو چکا ہے کہ مادے کا وجود محض ایک افسانہ ہے جس کو علوم فطرت نے اپنی کم نظری سے اختراع کر لیا تھا۔ اندریں صورت بہتر ہو گا کہ ہم اپنی توجہ خارج سے ہٹ کر داخلی واردات پر رکھیں اور دیکھیں کہ زندگی کی ماہیت کیا ہے کیونکہ حیات کا براہِ راست علم ہمیں اپنے آپ ہی سے ہو سکتا ہے۔ یہ اپنا آپ، انا یا خودی ایک حقیقت ہے جس کی ہستی سے کوئی منطق انکار نہیں کر سکتی۔ اس سلسلے میں اقبال نے بریڈلے کی مثال پیش کی ہے جو اس اعتراض کے باوجود کہ انسان کی خودی یا انا میں چونکہ ثبات اور تغیر ایک دوسرے سے متعارض ہیں لہٰذا اس کی حقیقت ناقابل تسلیم یہ اقرار کرنے پر مجبور ہو جاتا ہے کہ کسی نہ کسی معنوں میں انا بہرحال ایک حقیقت ہے۔ گویا انسان کی اصل خودی سے ہے اور حیات اس کا مظہر۔ خودی کا ظہور کیونکر ہوا اور اس کو حقیقت مطلقہ سے کیا تعلق ہے یہ مسئلہ نہایت کڑا ہے لیکن اقبال کے نزدیک دونوں میں کوئی نہ کوئی مخفی یعنی ایسا تعلق موجود ہے جو ہمارے قیاس میں نہیں آتا۔ بایں ہمہ خودی میں یہ صلاحیت موجود ہے کہ حقیقت کے ایک مستقل اور دوامی جز کی حیثیت اختیار کرتے ہوئے لازوال ہو جائے

اقبال نے جس طرح خودی کی اصلیت کو آشکار کیا اور بتلایا کہ انسان کی زندگی کا ہر لمحہ حقیقی اور واقعی ہے بعینہ ان کا اصرار تھا کہ زندگی نہ محض خواہش زیست ہے، نہ خواہش اقتدار بلکہ خواہش کمال یعنی ایک روحانی اصول اور نصب العین کے ذریعے اعلیٰ مدارج کی تحصیل۔ گویا اقبال کی رائے میں نہ انسان خدا بن رہا ہے جیسا کہ شاید الگز ینڈر کا خیال تھا نہ فوق البشر جس کی تلقین نیٹشے نے کی۔ اس کا مقصد ہے نیابت الٰہیہ۔

سطور بالا میں ہم اپنے اصل موضوع سے کسی قدر تجاوز کر گئے ہیں لیکن اس میں کوئی حرج نہیں کیونکہ ایک تو مغربی فلسفہ سے اقبال کے اتفاق و اختلاف کے ساتھ ساتھ ہمیں تھوڑا بہت اندازہ اس امر کا بھی ہوتا رہتا ہے کہ ان کی تنقید اس فلسفہ کے بعض اہم تصورات پر کیا ہوگی۔ ثانیاً اقبال کے متعلق مقدمات و مقالات اور تحقیق و تنقید کا جو سلسلہ شروع ہو گیا ہے اس کو دیکھتے ہوئے ضروری معلوم ہوتا ہے کہ ہمیں ان کے خیالات سے بہت زیادہ نہیں تو کچھ نہ کچھ واقفیت ہونی چاہیے۔ یہ اس لیے کہ ان تحریروں سے بعض افسوسناک غلط بیانیوں یا شاید غلط فہمیوں کا اظہار ہوتا ہے اور اس کی وجہ (اقبال سے) بے خبری اور لاعلمی کے سوا اور کیا ہو سکتی ہے۔ بہرکیف اب ہم اپنے اصل موضوع یعنی اس بحث کی طرف از سر نو توجہ کرتے ہیں کہ اقبال کی تنقید جدید فلسفہ کے متعلق کیا تھی۔ ہمارا خیال ہے کہ اس تنقید کے لیے اگر بعض مخصوص اہل فکر کا انتخاب کر لیا جائے تو زیادہ بہتر ہوگا کیونکہ ایک تو ان کے افکار سمجھانے خود

نہایت اہم ہیں دوسرے اقبال کو ان سے (یعنی افکار سے) نہایت گہرا تعلق ہے۔ اس سلسلے میں ہم سب سے پہلے نیٹشے اور برگسان کا ذکر کریں گے پھر میک ٹےگرٹ اور اوس پنسکی کا۔

نیٹشے

نیٹشے کے متعلق یاد رکھنا چاہیے کہ اس نے اپنے خیالات کا اظہار کسی باقاعدہ اور مرتب فلسفہ کی شکل میں نہیں کیا۔ وہ بعض متفرق اور منتشر افکار کا حامل ہے جن کی صداقت پر اس کو مجذوبانہ یقین تھا اور جن کی تلقین اس نے پیمبرانہ شان سے کی۔ دراصل نیٹشے کی حیثیت ایک فلسفی سے بڑھ کر شاعر کی ہے اور اس کے دل و دماغ پر تفکر سے زیادہ طلب وجستجو کا غلبہ تھا اقبال کے الفاظ میں اس نے بے شک عظمت ذات کی ایک جھلک دیکھی لیکن اس جھلک پر یورپ کی مادّیت پرستی نے ایک پردہ سا ڈال دیا اور وہ نگاہ جو ذوق تجلّی سے بیتاب تھی خود اپنے اندیشے کی ظلمتوں میں کھوئی گئی

باایں ہمہ نیٹشے کے افکار نے یورپ کی ذہنی فضا میں ایک انقلاب عظیم پیدا کر دیا۔ وہ محسوس کرتا تھا کہ تفوق، برتری اور حصول اقتدار کی خواہش کائنات کے ذرّے ذرّے میں کارفرما ہے۔ پھر یہی خواہش ہے جس سے ہماری زندگی بڑھتی اور پھیلتی، عروج اور فروغ حاصل کرتی ہے۔ گویا وہ انسان کے لیے صفات وحسنات کا سرچشمہ اور اس امر کا باعث ہوتی ہے کہ ہم اپنی مسلسل جد وجہد، مسلسل عزائم، خطرات سے

آویزش اور سختیوں کا مقابلہ کرتے ہوئے ایک ایسی قوت اور طاقت سے ہم کنار ہوتے ہیں جو دنیا کی ہر مصیبت کو خوشی سے بدل سکتی ہے۔ اِس خیال کے ماتحت نیٹشے نے خدا اور مذہب (عیسائیت) دونوں سے انکار کر دیا۔ خدا انسان کے ارادۂ تفوق اور حصول اختیار میں حارج ہے اور عیسائیت اس کی دشمن۔ عیسائیت کے اخلاق سکینی اور محکومی کے اخلاق ہیں جو انسان کو بیجا تحمل اور بردباری کا سبق دے کر بے بسی، بے ہمتی اور غلامی کی طرف لے جاتے ہیں۔ اس کی تعلیمات نے عزم، ارادہ، جہد، کشاکش، آرزو اور تمنا کا ہمیشہ کے لیے خاتمہ کر دیا۔ لہذا نیٹشے جو عیسائیت کے برعکس داعیات حیات کو لبیک کہتا اور صعوبات زندگی کا اِستقبال دلی مسرت اور شادمانی سے کرتا ہے ایک ایسے اِنسان کا منتظر ہے جو زندگی کی قوتوں کو ابھارے اور اپنے بے پناہ ارادوں اور عمل کے زور سے جماعت کے موجودہ نظام کو تہ و بالا کر دے۔ مستقبل کا یہی اِنسان جو گویا نوعِ انسانی کا نجات دہندہ اور افراد کے لیے بہترین آرزوں اور تمناؤں کا باعث ہوگا نیٹشے کا "فوق البشر" ہے۔

لیکن سوال یہ ہے کہ اس فوق البشر کے ظہور اور تخلیق کی صورت کیا ہوگی؟ نیٹشے چونکہ عیسائیت کا منکر تھا اس لیے خدا اور مذہب دونوں سے مایوس ہو کر خود انسان کی طرف متوجہ ہوا اور اس امر کی جستجو کرنے لگا کہ تاریخ میں اس کے فوق البشر کی کوئی جھلک اور نظیر مل سکتی ہے یا نہیں۔ معلوم ہوتا ہے وہ بعض اِسلامی روایات سے متاثر تو ہوا لیکن یہ اس کی

بدقسمتی ہے کہ اپنے مخصوص ماحول اور تعلیم و تربیت کے باعث ان کے صحیح فہم سے قاصر رہا بلکہ شاید نادانستہ ان کو ایک غلط رنگ اور مسخ شدہ صورت میں پیش کیا۔ بہرکیف نیٹشے کو جب مسیحی تاریخ سے ہٹ کر یونان و روما کے ماضی میں جس کے دیوتا بدنی طاقت کا مظہر اتم تھے اپنے فوق البشر کی ایک جھلک نظر آئی تو اس نے عہد قدیم کے امارت اور طاقت پسندانہ تمدن کے ساتھ ساتھ یہ عقیدہ بھی قایم کر لیا کہ فوق البشر کی تخلیق حیاتی ذرائع سے ہوگی یعنی ایک تندرست و توانا، جابر و قاہر انسان کی شکل میں جو ایک طرح سے نتیجہ ہوگا بہتر سے بہتر نسل کشی کا۔ یہ اس کی پہلی اور بنیادی لغزش ہے کہ جن صفات کے لیے وہ بار بار دل سے خطاب کرتا تھا ان کا سرچشمہ بدن میں ڈھونڈتا ہے۔ نیٹشے کے دل و دماغ پر چونکہ مادیت کا غلبہ تھا اس لیے وہ فوق البشر کے سامنے تفوق اور برتری کے سوا کوئی مقصد یا نصب العین پیش نہیں کر سکا۔ اسے یہ بھی معلوم نہیں کہ تفوق اور برتری کا جو صرف مجرد افکار ہیں کوئی مفہوم اور معنی ہے بھی یا نہیں۔ اس نے صرف اتنا کہا کہ فوق البشر کا منصب تین استحالوں سے مترتب ہوتا ہے۔ مرحلہ اشتری یعنی ہر مصیبت اور دکھ درد کو برداشت کرنے کی قوت تاکہ انسان کا جسم پتھر کی مانند سخت ہو جائے اور ہر صدمے کا مقابلہ کر سکے، مرحلہ شیری یا بے پناہ طاقت اور ہر کہ دمہ پر غالب آنے کا مرحلہ جس سے عفو، رحم، احسان اور تحمل ایسے اخلاق "رذیلہ و قبیحہ" کا خاتمہ ہو جاتا ہے یا بالفاظ دیگر بلا شائبہ رحم خونریزی کی قوت اور مرحلہ طفلی

یہ ہر قانون سے آزادی اور اختیار کامل کا مقام ہے۔ اب فوق البشر کسی قانون کے تابع نہیں۔ اس کی ذات خود ایک قانون ہے اور نہ مذموم و محمود یا خوب و ناخوب اور صواب و غلط کا معیار۔ لیکن اس فوق البشر کا ظہور کب اور کیونکر ہوگا۔ نیٹشے کہتا ہے اس کا ظہور یقینی ہے۔ آج، کل، کسی وقت اور اس کی وجہ یہ کہ توانائی کی مقدار چونکہ ہمیشہ یکساں رہتی ہے لہذا اضافی اعتبار سے بھی اس کا یکساں رہنا مسلم ہے۔ گویا اس کا وجود متناہی ہے، غیر متناہی نہیں۔ دوسری جانب مکان کی حیثیت صرف ایک ذہنی شکل کی ہے، اس کا کوئی وجود نہیں۔ البتہ زمانے کا وجود حقیقی بھی ہے اور خارجی بھی جس کا تصور ادوار ہی کے ذریعے ممکن ہے۔ اندریں صورت اس امر کا کوئی خدشہ نہیں کہ توانائی بالآخر اس خلائے محض میں ضائع ہو جائے گی جو ہر لحظہ ہمارے سامنے ہے۔ توانائی کے مراکز چونکہ بلحاظ تعداد معین اور محدود ہیں اس لیے ہم ان کے امتزاجات کا تخمینہ نہایت آسانی سے کر سکتے ہیں۔ پھر توانائی ہمیشہ سرگرم کار رہتی ہے۔ اس کی ابتدا ہے نہ انتہا لہذا اس کے امتزاج بار بار ظہور کرتے رہیں گے۔ چونکہ فوق البشر ایک دفعہ ظاہر ہو چکا ہے اس لیے وہ آگے چل کر بھی ظاہر ہوگا۔ لیکن قطع نظر ان اعتراضات سے جو فوق البشر کی آمد پر نیٹشے کے اس نظریے یعنی نظریۂ تکرار ابدی پر وارد ہوتے ہیں سوال یہ ہے کہ حیات بعد الممات کا یہ عقیدہ انفرادی اعتبار سے کہاں تک بقائے دوام کی حجت بن سکتا ہے؟ پھر اگر نیٹشے کا فوق البشر آ بھی جائے تو جس فوق البشر کے سامنے تصرف و تغلب کے سوا اور کوئی مقصد نہیں وہ نوع انسانی

کا نجات دہندہ یا اس کے لیے بہترین عزایم اور اخلاق کا باعث کیونکہ ہوگا؟
ہم کیسے تسلیم کر لیں کہ وہ فی الواقعہ کائنات کو اپنے اصل مقام پہلے آئیگا؟
دراصل نیٹشے کے یہ خیالات ان افکار سے مترتب ہوئے جو اس کے
پیشرووں نے قایم کیے اور جن کو اس نے بلا شایبۂ تحقیق صحیح اور قطعی تصوّر
کر لیا جس طرح وہ سائنس کے اس کلیے سے کہ توانائی کی مقدار مقرر اور محفوظ
ہے تکرار ابدی کے نظریے تک جا پہنچا حالانکہ یہ محض ایک مفروضہ ہے جس کو
طبیعات نے سہولت مطالعہ کے لیے اختیار کر لیا تھا بعینہٖ اس نے کانٹ
اور ہیگل کے بعض تصوّرات کا اتباع کرتے ہوئے فوق البشر کا خیال
قایم کیا۔ کانٹ کی تنقید عقل محض کی انتہا چونکہ اس نتیجے پر ہوئی تھی کہ عقل
کے لیے حقیقت کا فہم ناممکن ہے اور ہمارے پاس منطقی اعتبار سے ذات
باری تعالیٰ حیات بعد الموت اور انسان کے مختار بالارادہ ہونے کا کوئی
ثبوت نہیں لہذا نیٹشے نے اسی استدلال کے زیر اثر انا یا خودی کی مابعد الطبیعی
حیثیت سے انکار کر دیا۔ وہ انا کو محض ایک منطقی وجود قرار دیتا ہے۔ یعنی
ایک اصطلاح جس کو ہم نے آسانی کلام کی خاطر وضع کر رکھا ہے۔ گویا اس کے
پیش نظر یہ مسئلہ نہیں تھا کہ انسان کی حقیقت کیا ہے بلکہ یہ کہ وہ کیا کچھ بن سکتا
ہے یا بننا چاہتا ہے۔ وہ دیکھتا تھا کہ کائنات میں جس کا نہ کوئی خالق ہے نہ
روح۔ انسان سے بڑھ کر اور کوئی ہستی نہیں جو اس سے زیادہ فعال اور
نشو و نما کی صلاحیت رکھتی ہو۔ لیکن جہاں اس نے سائنس سے حفظ توانائی
اور مادّے کے تصوّرات اخذ کئے وہاں مکان مطلق کی واقعیت کو تسلیم

نہیں کیا۔ البتہ زمانے کا وجود اس کی نظر میں خارجی بھی ہے اور واقعی بھی لیکن
جیسا کہ ہیگل کا خیال تھا اس کا تصور ادواری میں کیا جا سکتا ہے۔ لہذا نیٹشے بھی
زمانے کی حرکت دوری کا قائل ہے اور کہتا ہے کہ جس چیز (مثلاً فوق البشر نے)
ایک دفعہ ظہور کیا اس کا مکرر ظہور یقینی ہے۔ اقبال نے ان خیالات پر نہایت
سختی سے تنقید کی۔ وہ کہتے ہیں منطقی اعتبار سے بیشک کانٹ کا استدلال
صحیح ہے لیکن اس استدلال کے پیچھے فکر کی ایک عمیق تر حرکت بھی ہے جس
میں وہ لامتناہی سے ہم کنار رہتی ہے۔ اگر کانٹ اس بات پر نظر رکھتا کہ
فکر کی متناہیتیں فطرت کی متناہیتوں کی طرح باہمدگر منفرد نہیں بلکہ ایک
کل کے مختلف پہلو جن کا انکشاف بتدریج زمانے میں ہوتا ہے تو وہ اس
غلطی میں گرفتار نہ ہوتا کہ فکر نارسا اور اس کے نتائج لا حاصل ہیں۔ ثانیاً
زمانے کی حقیقت خارجی نہیں بلکہ داخلی جہاں ہم زمان خالص سے دوچار
ہوتے ہیں۔ وہ ایک تخلیقی حرکت ہے اور اس لیے مستقیم نہ کہ دوری جیسا کہ
ہیگل نے یونانی اور ہندو فلاسفہ کی طرح خیال کیا اور نیٹشے نے اس کی بنا پر
بقائے دوام کے متعلق اپنے مخصوص نظریے کی وضاحت کی۔ اقبال
کے نزدیک اس نظریے سے ایک قسم کی ناقابل تبدیل میکانیت یعنی
اصول جر ثقیل کی مانند طبعی حرکات کی پابندی کا اظہار ہوتا ہے اور اس کی
وجہ یہ کہ نیٹشے نے زمانے کے مسئلے پر سنجیدگی سے غور نہیں کیا۔ اگر زمانے
کا وجود فی الواقعہ خارجی اور حوادث کے ایک لامتناہی سلسلے پر مشتمل ہے
جن کا تکرار بار بار ہوتا رہتا ہے۔ بالفاظ دیگر یہ کہ اس کا دور ابداً قایم رہیگا تو

اِس سنسار چکر میں حیات سرمدی سے فائدہ؟ معلوم ہوتا ہے نیٹشے کو خود بھی اس وقت کا احساس تھا چنانچہ وہ اس نظریے کو بقائے دوام کے لیے نہیں بقائے دوام کو قابل قبول بنانے کے لیے پیش کرتا ہے کیونکہ بہت ممکن ہے مراکز توانائی کا وہ امتزاج جس سے میری اور آپ کی ہستی وجود میں آئی اس یعنی یا مقصود و مطلوب امتزاج کا ایک جزو لاینفک ثابت ہو جس کو ہم فوق البشر سے موسوم کرتے ہیں۔ لیکن فوق البشر کا ظہور تو اس سے پہلے بھی ہو چکا ہے لہٰذا اس کا دورِ ثانی مسلم ہے، اندریں صورت میرے اور آپ کے لیے بقائے دوام کا کہاں تک امکان ہے اور کیا وجہ ہے کہ اس کا تصور ہمارے دل میں کوئی نئی آرزو پیدا کرے۔ یوں نیٹشے خود اس مقصد میں ناکام رہا جس کی تمہید اس نے اس زور شور سے اٹھائی تھی اور جو اپنے دوسرے خیالات سے نہیں تو کم از کم اس عقیدے کے ذریعے خودی کے لیے تعطل اور افسردگی کا باعث ہوتا ہے۔ پھر چونکہ نیٹشے خودی کی حقیقت کا منکر اور اس کی ماہیت سے بے خبر ہے اس لیے اگر بقائے دوام اور فوق البشر دونوں کا امکان تسلیم بھی کر لیا جائے تو ان باتوں کا کہ خودی کیا ہے، اس کے مظاہر حیات کیا، وہ تکمیل و پختگی حاصل کرتی ہے تو کس طرح اور لازوال ہوتی ہے تو کن ذرائع سے کیا جواب ہے؟ بعینہٖ نیٹشے کا فوق البشر قاہر و آمر تو ہے اور مختار مطلق بھی مگر یہ پتہ نہیں چلتا کہ اس قہاری و آمری اور اختیار کامل سے کیا نتائج مترتب ہونگے۔ نیٹشے جس کے رجحانات پر انفرادیت پسندی کا غلبہ تھا اس امر کا کوئی خاکہ پیش نہیں کر سکا کہ فوق البشر کی آمد سے ہمارا نظام

اجتماعی کس شکل میں تشکل ہوگا۔ آیا دنیا میں صرف ایک فوق البشر کی گنجائش ہے یا یہ فوق البشر رفتہ رفتہ ایک جماعت کی صورت اختیار کرلیں گے۔ لہٰذا یہاں ہمیں ایک دفعہ پھر اقبال کی رائے سے اتفاق کرنا پڑے گا کہ نیٹشے کی مادیت پرستی، خدا سے انکار، مذہب کا رد، انا کی حقیقت کو تسلیم نہ کرنا، زمانے کا تصور ایک خارجی اور دوری حرکت کی شکل میں، یہاں تک کہ نظریہ تکرار ابدی کی اساس یہ سب تصورات دوسروں سے ماخوذ ہیں جن کی بنا پر نیٹشے نے زندگی اور فوق البشر کے متعلق اپنے عقائد مرتب کیے۔ فوق البشر کی جستجو میں وہ ایران قدیم تک جا پہنچا جہاں اس خیال سے کہ ہر سو برس کے بعد ایک بڑے آدمی کا ظہور ہوتا ہے اس کو فوق البشر کی آمد کا ایک اور سہارا مل گیا۔ "چنین گفت است زرتشت" جو اس کی مخصوص تصنیف کا عنوان ہے غالباً ایرانی اثرات کے ماتحت تجویز کیا گیا۔ بہرکیف جب وہ اپنے مطالب کو زرتشت کی زبان سے ادا کرتا ہے تو یہ محض اتفاق نہیں بلکہ اس کے ذہنی اور فلسفیانہ پس منظر کا ایک ضروری نتیجہ۔

ہم نے شروع ہی میں عرض کردیا تھا کہ اس مضمون سے ہمارا مقصد صرف ایک جہت سے اقبال کی عظمت کو نمایاں کرنا ہے۔ اقبال کا فلسفہ کیا ہے، فلاسفۂ حاضر سے انھیں کہاں اتفاق ہے اور کہاں اختلاف، مغربی فلسفہ کی تنقید سے انھوں نے اپنے لیے کیا راہ نکالی، وہ بعض مفکرین پر کیا فضیلت رکھتے ہیں یہ اور اس قسم کے دوسرے مباحث کی تفصیل کا یہاں کوئی موقعہ نہیں۔ بایں ہمہ اثنائے سخن میں بعض امور کی طرف

اشارا کر دینا مناسب ہوگا۔ مثلاً اقبال کا فلسفیانہ مقام جو نیٹشے کے متفرق و منتشر اور متضاد و متعارض خیالات کی نسبت کہیں زیادہ بلند اور اونچا ہے یا ان کا فردِ کامل جو خودی کی ماہیت اور مقصود و منتہا کا راز دار ہے اور اس لیے نیٹشے کے فوق البشر سے اِنفرادی اور اجتماعی دونوں پہلوؤں سے ہر طرح افضل۔ بایں ہمہ جب اقبال کے متعلق یہ کہا جائے کہ ان کا فلسفہ نیٹشے سے ماخوذ ہے یا وہ اس کے خیالات سے متاثر ہوئے اور ان دعووں میں عوام تو کہیں رہے خواص بھی شریک ہوں یہاں تک کہ اس موضوع پر قلم اٹھانے کی نوبت آ جائے تو سمجھ میں نہیں آتا کہ یہ تحقیق و مطالعہ اِقبال سے ناواقفیت کا نتیجہ ہے یا کسی غلط فہمی اور غلط بیانی کا نیٹشے کا فلسفہ جو کچھ بھی تھا اور اقبال نے خود اس پر اور اس کے پیشروؤں پر جس خوبی سے تنقید کی اس کی طرف ہم اوپر اشارا کر آئے ہیں۔ پھر کیا اس جزوی اور ادھوری مماثلت کی بنا پر جو اقبال کو زندگی کے اقدام پسند تصور میں نیٹشے سے ہے ہم اپنے دعووں میں حق بجانب ٹھہرتے ہیں حالانکہ اقبال کی دنیائے فکر اس سے بالکل مختلف ہے۔ آخر اقبال کا یہی جرم ہے نہ کہ انھوں نے نیٹشے کی اس تڑپ کو جو انسان کے اندر الوہیت کی ایک تجلی ہے اس کے باطن میں پیدا ہوئی ہمدردی اور اِستحسان کی نظر سے دیکھا بایں ہمہ نیٹشے اپنے افکار کی ضلالت اور گمراہی کے باعث اس حقیقت کو سمجھنے سے قاصر رہا کہ یہ خود ذات باری تعالیٰ کا مقام ہے اور انسان کی ترقی کا راز مکارمِ اخلاق میں ہے نہ کہ قوائے بدن میں جو ان کو ایک پاکیزہ اور برتر مقصد کے لیے

استعمال کرتے ہیں۔ لہٰذا اقبال کا یہ کہنا کہ فرنگستان کا یہ مجذوب اگر اس زمانے میں ہوتا تو میں اسے مقام کبریا سے خبردار کرتا شاعرانہ تعلّی نہیں بلکہ ایک امر واقعی کا اظہار۔ نیٹشے خود کہتا ہے "یہ صرف میں ہوں جس کو ایک زبردست مسئلہ درپیش ہے۔ معلوم ہوتا ہے میں کسی جنگل میں کھو گیا ہوں ...... کاش کہ میرا کوئی مرید ہوتا۔ مجھے ایک آقا کی ضرورت ہے اس کی اطاعت سے کس قدر راحت ملے گی" دراصل اقبال کے اس عقیدے سے اعراض کی کوئی گنجائش نہیں کہ جس طرح زندگی کا وجود خودی سے ہے بعینہٖ خودی کی بقا اطاعت الٰہیہ سے ہے۔

برگساں

نیٹشے کے خیالات اور تصورات کا جائزہ لیتے ہوئے ہم نے اس حقیقت کی طرف اشارہ کیا تھا کہ اس نے اگرچہ زمانے کی واقعیت سے انکار نہیں کیا لیکن اس کے وجود کو سراسر خارجی قرار دیا اور ہیگل کے اتباع میں یہ بھی فرض کر لیا کہ زمانے کی حرکت دوری ہے لیکن خارجی زمانہ کوئی زمانہ نہیں جیسا کہ نظریۂ اضافیت نے ثابت کر دیا ہے" زیادہ سے زیادہ یہ کہ اسے اشیا کا بعد چہارم قرار دیا جائے۔ لہٰذا سوال پیدا ہوتا ہے کہ زمانے کا وجود ہے یا نہیں اور اگر ہے تو اس کی حقیقت و ماہیت کیا ہے؟

فلاسفۂ مغرب میں سے اس مسئلے کا بہترین جواب ہمیں برگساں سے ملے گا۔ برگساں کہتا ہے کہ اگر ہم زندگی کی ماہیت پر غور کریں تو لازماً تسلیم کرنا پڑے گا کہ وہ ایک سلسلہ ہے تغیر و انقلاب کا اور تغیر و انقلاب کو زمانے کا وجود مستلزم گویا زندگی کی حرکت زمانی حرکت ہے اور اس لیے زمانہ

ایک حقیقت زمانے کی حقیقت کو تسلیم کرنے کے بعد دوسرا مسئلہ یہ پیدا ہوتا ہے
کہ اس کی ماہیت کیا ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ نفس انسانی جب اپنے
خارج کی دنیا پر نظر ڈالتا ہے تو جملہ حوادث ایک سلسلے کی شکل اختیار کر لیتے
ہیں جس کا ایک ماضی ہے ایک حال اور ایک مستقبل۔ لیکن یہ زمانے کی
خارجی حیثیت ہے اور اشیا سے وابستہ جیسے مکان سے تمیز کرنا مشکل ہو جاتا ہے
کیونکہ یہاں اس کا مرور ایک خط کی شکل میں ظاہر ہوگا جس کا ایک حصہ کھنچ چکا ہے
ایک کھنچ رہا ہے اور ایک ابھی کھنچے گا۔ جو طویل بھی ہے اور مختصر بھی یعنی نقاط
مکانی یا سکنات کی طرح آنات کا ایک مجموعہ اور اس لیے غیر حقیقی۔ زمان خالص
کا شعور ہمیں اس وقت ہوتا ہے جب ہم اپنی داخلی واردات میں ڈوب کر
اس سے اتصال پیدا کرتے ہیں۔ یہ اصل زمانہ ہے مرور سے پاک اور آنات
سے آزاد، جس کا نہ ماضی ہے، نہ حال، نہ مستقبل بلکہ ایک آن واحد یا ایک
مستقل "اب" اقبال کو برگسان کے اس نظریے سے اتفاق ہے لیکن زمانے
کے اس نظریے سے جب یہ طے ہو جاتا ہے کہ کائنات عبارت ہے ایک آزاد
تخلیقی حرکت سے اور اشیا وہ حوادث جن سے کائنات کا تسلسل جاری ہے
مگر جن کو فکر قید مکانی میں لے آتی ہے کیونکہ تواتر اور تسلسل اس کی فطرت
میں داخل ہیں لہٰذا حقیقت مطلقہ کو ایک آزاد، ناقابل تعیین تخلیقی اور
ذی حیات محرک تصور کرنا چاہیے جس کی حیثیت ایک مشیت کی سی ہے
تو اقبال کی رائے میں برگسان کی حیاتیت فکر اور مشیت کی ایک ثنویت
میں منقسم ہو جاتی ہے اور اس کی وجہ فکر کا وہی ناقص تصور ہے جو اسکی

عمیق تر حرکت کو نظر انداز کر دیتا ہے۔ بیشک فکر کے لیے ضروری ہے کہ وہ حقیقت کو سکنات اور تعینات میں تقسیم کر دے مگر اس کا اصل منصب یہ ہے کہ مراتب شعور میں سے ہر مرتبے کے مطابق مناسب ذرائع استعمال کرتے ہوئے محسوسات و مدرکات کے مختلف عناصر میں ترکیب و ائتلاف پیدا کرے۔ گویا حیات کی طرح اس کا وجود بھی نامی ہے جس طرح حیات کا نشو و نما ایک مسلسل ائتلاف ہے اس کے پیہم مراحل کا بعینہٖ یہی کیفیت ہے فکر کی۔ برگسان کے نظریے پر اقبال کا دوسرا اعتراض یہ ہے کہ وہ اپنے محرک حیات کی غائی حیثیت کو تسلیم نہیں کرتا۔ اس کے نزدیک یہ محرک نہ کسی اصول کا پابند ہے، نہ مقصد کا بلکہ سراسر بے بصر اور جو راستہ چاہے اختیار کرلے جس کا یہ ہے کہ برگسان خود اپنی واردات شعور کا تجزیہ بھی کامیابی سے نہیں کر سکا۔ اگر حیات کا خاصہ ہے نمو (جیسا کہ یقیناً ہے) اور اس کا انحصار غایات پر تو یہ عمل فہم و بصیرت سے خالی نہیں ہو سکتا۔ لیکن برگسان کی نظر میں چونکہ واردات شعور کے معنی ہیں ماضی کی کارفرمائی حال میں لہٰذا وہ اس حقیقت کو فراموش کر دیتا ہے کہ ان کا (واردات شعور کا) ایک پہلو آیندہ کا تصور بھی ہے اس لیے زندگی مجموعہ ہے اعمال توجہ کا اور توجہ کے لیے اغراض و مقاصد ناگزیر جو اس امر کا باعث ہوتے ہیں کہ ہماری نگاہیں مستقبل کی طرف پھر جائیں اور اس طرح زندگی میں اقدام کی خواہش پیدا کریں۔ گویا زندگی حافظہ بھی ہے اور تخیل بھی لہٰذا حقیقت مطلقہ کو ایک کورا اور بے بصر مشیت سے تعبیر کرنا غلطی ہے۔

بایں ہمہ برگساں نے حیات کی غائی خصوصیت کو تسلیم نہیں کیا۔ وہ کہتا ہے کہ اس سے زمانے کی واقعیت میں فرق آجائے گا کیونکہ مستقبل کی تعیین کا مطلب ہے اس کی تخلیقی حرکت سے انکار۔ یہاں پھر اقبال نے برگساں کو اس کی غلطی پر متنبہ کیا۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر غایت کا مطلب ہے کسی پیش از وقت تجویز کردہ نقشے کو عملی صورت میں منتقل کرنا تو بیشک غایت کا انکار ضروری ہے کیونکہ اس طرح نہ انسان کے لیے آزادی کی گنجائش ہے نہ خدا کے لیے جو کچھ ہو رہا ہے یا آیندہ چل کر ہوگا وہ پہلے ہی سے ہو چکا ہے اور یہ دنیا صرف ایک تماشاگاہ ہے جس میں ہم کٹھ پتلیوں کی طرح حرکت کر رہے ہیں۔ اقبال کے نزدیک غایت کے معنی ہیں حیات کی انتخابی نوعیت یعنی اس کے سامنے ہر لحظہ نئے نئے اغراض اور مقاصد کا صورت پذیر ہونا۔ لیکن برگساں ان حقائق سے بیخبر رہا یہی وجہ ہے کہ اس کا فلسفہ نہ دوئی سے آزاد ہو سکا نہ اس اعتراض سے کہ اگر ارتقائے تخلیقی کا عمل شعور اور بصیرت سے بالکل خالی ہے اور ایک اندھا دھند مشیت کا طرز کار تو کیا عملی اعتبار سے وہ ہمارے مطمح نظر کو پھر شوپنہار کی طرف نہ لے جائیگا؟ برعکس اس کے اقبال کا نظریہ جو انھوں نے اسلامی روایات کے تتبع میں آزادانہ قائم کیا ہر لحاظ سے بہتر اور کامل و مکمل ہے گو اس کی تفصیل کا یہ موقعہ نہیں۔ الا یہ کہ اقبال کے نظریے میں نہ روح اور مادہ کی ثنویت کا امکان ہے نہ اس وقت کا کہ محرک حیات نے شخصیت کی صورت کیونکر اختیار کی۔

میک ٹے گرٹ

اب تک بحث زمانے کی حقیقت اور واقعیت کی تھی لیکن
زمانہ حال میں میک ٹے گرٹ کی منطق نے اس کی عدم
حقیقت پر ایک دوسرے رنگ میں استدلال کیا۔ وہ کہتا ہے دنیا کا ہر حادثہ
ماضی بھی ہے حال بھی اور مستقبل بھی مثلاً پیش نظر مضمون کہ جب تک آپ نے اسے
پڑھا نہیں اس کا تعلق مستقبل سے تھا، سردست حال اور پڑھ چکنے کے بعد
ماضی سے یہ تینوں خصائص چونکہ باہمدگر معارض ہیں اور باہم ایک ہی واقعہ
میں باہمدگر مجتمع ہیں لہذا زمانے کی حقیقت ناقابل تسلیم۔ لیکن میک ٹے گرٹ
کی اس منطق پر اقبال کا اعتراض یہ ہے کہ جب کوئی حادثہ رونما ہوتا ہے تو اس
میں اور حوادث ماقبل میں ایک ایسا رشتہ قائم ہوجاتا ہے جس میں ان ثلثوں
کے باوصف جو اس میں اور حوادث مابعد میں پیدا ہوں کوئی فرق نہیں آتا
لہذا میک ٹے گرٹ کی دلیل سے زمانے کی واقعیت پر کوئی اثر نہیں پڑتا
مزید برآں میک ٹے گرٹ نے زمان خالص کی حیثیت پر مطلق غور نہیں کیا
جو عدد و ترتیب سے آزاد ہے اور اس لیے مذکورۃ الصدر دلیل کے ماتحت نہیں آتا۔

لیکن میک ٹے گرٹ کو زمانے کی طرح واجب الوجود سے بھی انکار تھا۔
اس کا کہنا یہ تھا کہ واجب الوجود بس کر لاتعداد وجودوں میں بٹ گیا ہے یہی
وجود اصل حقیقت ہیں اور اس لیے بقائے دوام کے مستحق۔ اب اس کی تنقید
خود اقبال کی زبان سے سنئے۔ اگر وجود مطلق فی الواقع بہت سے وجودوں
میں بٹ گیا ہے تو اس امر کا کیا ثبوت ہے کہ یہ اس کی صفت بقا سے متصف
ہیں؟ پھر جب بقا کا اصول یقینی ہے تو انسان کے دل میں اس کے لیے کیا آرزو

پیدا ہو سکتی ہے۔ رہا ذات باری تعالیٰ سے اِنکار اور حقیقت مطلقہ کا تصور باہمد گر مربوط خودیوں کی ایک کثرت کے طور پر۔ سو اس کی ایک وجہ تو کلیسا کے ورا الوریٰ اور معطل خدا سے گریز اور دوسری ہیگل کے بے حس و حرکت واجب الوجود سے بچنے کی خواہش ہے۔ باایں ہمہ جب میک ٹے گرٹ جس کا فلسفیانہ تفکر اندرونی بصیرت اور وجدان کی روشنی سے محروم نہیں تھا اور جو گویا دیکھتا بھی تھا اور جانتا بھی یہ کہتا ہے کہ موت و حیات کا عمل ہمیشہ قایم نہیں رہ سکتا اس کا معراجِ کمال غالباً یہ ہوگا کہ زمانے اور تغیر سے آزاد ہو جائے تو صاف ظاہر ہے کہ خودیوں کی کثرت ایک دن پھر واجب الوجود میں مدغم ہو جائے گی۔ وہ عشق کو حقیقت مطلقہ کا جوہر قرار دیتا ہے لیکن اگر عشق کا نتیجہ عمل کی بجائے سکون ہے تو اس سے خودی کا جداگانہ وجود کیونکر قایم رہیگا؟ اقبال کے نزدیک میک ٹے گرٹ کی منطق خود اس بات کی مقتضی ہے کہ ہم حقیقت مطلقہ کا تصور ایک ہمہ گیر خودی کی شکل میں کریں جس کے عشق سے خودی کو عمل اور عمل کے ذریعہ حیات ابدی کی دولت نصیب ہو جاتی ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ ایک ایسی خودی کا عقلی تصور جو تمام خودیوں پر محیط ہو اور اس کے باوجود سب سے الگ نہایت ہی مشکل بات ہے لیکن اس سے مفر کی کوئی صورت بھی نہیں۔

اُوس پنسکی پچھلے صفحات میں ہم اس امر کی طرف اشارا کر آئے ہیں کہ زمانے کا ایک پہلو خارجی بھی ہے جس کا خاصہ ہے مرور اور جو حوادث میں تواتر کا باعث ہوتا ہے۔ یہ زمانہ کانٹ کے نزدیک تعلیل کی اساس ہے اور اس لیے انکشافِ حقیقت کا ایک مقولہ یعنی مکان

کی طرح ایک ذہنی شکل اور سراسر غیر حقیقی۔ پھر زمانۂ حال میں جب آئین اشٹائین نے اضافیت کے متعلق اپنا مشہور نظریہ پیش کیا تو خود سائنس کو مکان کے وجود مطلق سے انکار کرنا پڑا۔ آئین اشٹائین کے نزدیک مکان کا وجود حقیقی ہے مگر اضافی بالفاظ دیگر یہ کہ اس کا انحصار مادے پر ہے۔ یہ نہیں کہ مادہ ایک خلائے محض میں واقع ہو۔ لہٰذا فطرت کی خارجی ہستی کو تسلیم کر لینے کے باوجود اشیا کے متعلق یہ ماننا لازم آئے گا کہ ان کی کمیت، ہیئت اور ناپ باہمی نسبت سے قابل تبدیل ہیں جس نسبت سے ناظر کے مقام اور رفتار میں تبدیلی واقع ہوتی ہے۔ حرکت اور سکون کی حیثیت بھی اضافی ہے۔ اندریں صورت نیوٹن کے خلائے محض کی جگہ ہمیں ایک زمانی مکانی تسلسل کا تصور قایم کرنا پڑتا ہے اور جوہر (یا شے) کے بدلے جس کی تعریف علم طبیعیات میں یوں کی گئی تھی کہ وہ اپنے اعراض کے باوجود استمرار کرتا ہے باہمد گر مربوط حوادث کے ایک نظام کا حاصل کلام یہ کہ زمانے کا وجود خارجی اور تواتر سے قایم ہے یعنی اشیا کا بعد چہارم۔

گویا نظریۂ اضافیت کی رو سے جہاں مکان محض، جوہر اور مادے کا قدیم تصور باطل قرار پایا وہاں زمانے کی واقعیت سے بھی انکار لازم آتا ہے لیکن زمانے کا رد اس کی تخلیقی حرکت کا رد ہے جس کا مطلب یہ ہوا کہ دنیا میں کوئی چیز یا حادثہ رونما نہیں ہوتا، ہم اس سے دوچار ہوتے ہیں۔ اقبال کے نزدیک اضافیت کا نظریہ اگرچہ صرف ریاضیات یا زمانے کے وجود خارجی سے متعلق ہے اور آئین اشٹائین نے اس کی اصل

حقیقت سے مطلق بحث نہیں کی یا شاید ہم آئین اسٹائین کے تصور زمانہ کی صحیح حقیقت سے واقف نہیں، بایں ہمہ جب ایک روسی مفکر اوس پنسکی یہ کہتا ہے کہ اشیا کا بعد چہارم سہ بعدی اشکال کی اس حرکت سے مترتب ہوتا ہے جس کی سمت ان کے وجود میں شامل نہیں (بعینہٖ جس طرح نقطے یا خط یا سطح کی حرکت سے اس سمت میں جو اس سے باہر واقع ہے ابعاد ثلاثہ وجود میں آتے ہیں) نیز یہ کہ زمانہ ہی در اصل وہ فاصلہ ہے جو حوادث کو باعتبار تواتر ایک دوسرے سے جدا اور مختلف لمحات سے وابستہ کرتا ہے تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ اسی اوس پنسکی کی رائے تھی کہ ہماری حس زمانی حقیقتاً ایک مبہم سی حس مکانی ہے جو یک، دو اور سہ بعدی اشکال پر ہمیشہ تواتر فی الزمان کی شکل میں ظاہر ہوگی۔ حاصل کلام یہ کہ زمانہ بھی ایک ناقص سا مکانی بعد ہے اور اقلیدس کے ابعاد ثلاثہ کے باعتبار ماہیت عین مطابق۔ لہٰذا اقبال نے اس پر نہایت ٹھیک اعتراض کیا ہے کہ ایک نئی سمت کی تلاش میں اوس پنسکی مجبور تھا کہ زمان تار کو ایک حقیقت قرار دے لیکن آگے چل کر وہ اسی حقیقت کو ایک ناقص سی حس مکانی میں ضم کر دیتا ہے اگر زمانہ فی الواقعہ ایک نئی سمت ہے تو اس کو التباس ٹھہراتے ہوئے ایک نئے اور حقیقی بعد کا وجود کیونکر ممکن ہے ظاہر ہے کہ اوس پنسکی کے پاس اقبال کے اس اعتراض کا کوئی جواب نہیں۔

۲۔ اسلام کے بعض عمرانی تصورات

جدید فلسفہ کی بحث میں ہم نے

اس امر سے قصداً احتراز کیا تھا کہ مغرب کے ذہنی افکار نے عمران اور تمدن کی دنیا میں کیا صورت اختیار کی اور وہ کیا نتائج تھے جو اس طرح اخلاق اور مذہب کے لیے مترتب ہوئے۔ بات یہ ہے کہ لوتھر کے احتجاج نے جب شمال مغربی یورپ کو رومی کاتھولیکی کلیسا کے تسلط سے آزاد کر دیا اور پاپائے روما کی تقدیس و معصومیت کا خاتمہ ہوگیا تو ان سیاسی اور اقتصادی عوامل کا اظہار جو نئی نئی قوموں کی بیداری اور ایک عالمگیر سلطنت کی مخالفت کا باعث ہو رہے تھے اس نظریے میں ہوا کہ ریاست ایک دنیوی امر ہے اور اس لیے کلیسا یا مذہب سے بالکل بے تعلق۔ رفتہ رفتہ سیاست، معیشت، تجارت، معاشرت غرضیکہ تہذیب و تمدن کا ہر شعبہ دنیوی' قرار پایا اور اہل یورپ کی زندگی عملاً دین اور دنیا کے ناقابل اتحاد اور اصولاً روح اور مادے کی ثنویت میں تقسیم ہو گئی۔ دوسری جانب افراد کے شعور ذات میں دن بدن اضافہ ہو رہا تھا اور نظام اقطاعیت (جاگیرداری) کے خاتمے، جغرافی اکتشافات، سرمایہ دار طبقے کے ظہور اور دولت و ثروت کی فراوانی سے بجا طور پر سوال پیدا ہوا کہ انسان کا اصول اجتماع کیا ہونا چاہیے۔ کیا اس کے لیے پادشاہ کا وجود ضروری ہے جو اپنے حق سماوی کی رو سے تمام جماعت پر مستبدانہ حکومت کرتا ہے یا وہ ایک عقد اجتماعی ہے جس میں سب انسان برابر کے شریک اور ایک دوسرے کے جواب دہ ہیں۔ ہمیں معلوم ہے کہ یہ نظریہ جو آگے چل کر انقلاب فرانس کا موجب ہوا روسو کے اجتہاد فکر کا نتیجہ ہے۔ بایں ہمہ چونکہ آزادی اور مساوات کے نئے نئے تخیلات

حقیقی فائدہ سرمایہ دار طبقے نے اُٹھایا تھا لہذا ان نیابتی اداروں کے باوجود جواب نمائندگی جمہور کے لیے قایم ہورہے تھے عوام بدستور مغلوب و مقہور رہے اور مختلف فلسفیانہ تصورات بالخصوص کومت کے اس نظریے نے کہ جماعت کا تصور بھی ایک بدن کی شکل میں کرنا چاہیے جس میں مختلف اعضا مختلف وظائف سرانجام دیتے ہیں سرمایہ داری کے جواز میں ایک نئی دلیل پیدا کر دی۔ دوسری جانب سائنس کی ترقی نے مادیت کا راستہ صاف کر دیا تو انسانی تاریخ کی تشریح مادی اصولوں پر ہونے لگی اور ہیگل کے اِنتہا پسند مقلدین نے یہ خیال پیش کیا کہ اس میں صرف معاشی قوتیں حصہ لیتی ہیں جس سے دو مختلف نتائج مترتب ہوئے۔ ایک نیٹشے کا نظریۂ فوق البشر اور دوسرا مارکس کی اشتراکیت۔ نیٹشے کہتا ہے ادنیٰ انسانوں نے اعلیٰ انسان کو گھیر رکھا ہے اس لیے ضروری ہے کہ وہ ان پر غلبہ حاصل کرے یہ گویا جماعت کے آمری نظام کا پیش خیمہ تھا۔ مارکس اس کے برخلاف جمہور کو دعوت دیتا ہے کہ سرمایہ داروں کے پنجۂ اِستبداد سے آزاد ہوں اور معاشی عوامل کو اپنے ہاتھ میں لیتے ہوئے ایک جدید نظام اجتماعی نافذ کریں۔ اس صورت حالات میں فلسفیانہ غور و تفکر بھی کسی خاص فائدے کا موجب نہ ہوا۔ اس کی اِبتدا اس خیال سے ہوئی تھی کہ عرفان حقیقت کا کوئی نیا منہاج تلاش کیا جائے اور انتہا تشکیک و لا ادریت پر۔ کانٹ کی رائے میں خدا کی ہستی کا کوئی ثبوت نہیں لیکن اِنسان کا اصول عمل یہ ہونا چاہیے کہ وہ فی الواقعہ موجود ہے۔ کانٹ کے بعد مذہب اور اخلاق پر

جس جس رنگ میں خامہ فرسائی کی گئی وہ علم و حکمت کی تاریخ کا ایک زرّیں باب ہے مگر خود اخلاق اور مذہب کے لیے بے سود کیونکہ اس سے دلوں میں نہ ایمان کی روشنی پیدا ہوئی نہ سیرت میں پختگی۔ اب مذہب و اخلاق کا دائرہ صرف بحث و نظر تک محدود تھا یا اس کی حیثیت یہ رہ گئی کہ عوام کے لیے افیون اور ارباب سیاست کے لیے تدبیر و مصلحت کا کام دے لہٰذا مادّیت پرستی کی وہ رو جو سائنس پر حاوی اور فلسفہ میں کچھ دبی دبی سی تھی تہذیب و معاشرت پر چھا گئی اور خیالات کی کشمکش اور نظریوں کے تصادم میں کوئی ایسا نصب العین یا اصول حیات باقی نہ رہا جو افراد و اقوام کو کسی ایک مرکز پر جمع کرتا یا عزم امور کا سبق دیتا۔ قومیں ایک دوسرے سے لڑ رہی تھیں، افراد خانہ جنگی یا طبقات کی آویزش میں گرفتار۔ بے روک آزادی نے گھروں کا امن و چین کھو دیا اور تن پرستی نے تقویٰ اور پرہیزگاری کو۔ یہ صورت تھی خود غرضی، خود نمائی، فواحش اور عریانی کے جواز کی۔ بے شک یورپ کے فلسفہ، یورپ کی سائنس، یورپ کے ادب، اجتماعی قوتوں اور انفرادی اقدامات نے انسان کے لیے بڑی بڑی کامرانیاں حاصل کیں مگر اس کی ہلاکت، بربادی، اخلاق اور ایمان کے خون سے۔

اسلام کی ذہنی اور اجتماعی تاریخ کو اگرچہ ان واقعات سے کوئی تعلق نہیں لیکن یہ زمانہ چونکہ یورپ کے سیاسی اور ثقافتی تغلب کا ہے اس لیے اقبال کے فلسفہ، مذہب اور فلسفہ عمران کو جس کی شاید ایک معمولی سی جھلک ان صفحات میں نظر آ جائے جدید نظریات کا بالاستیعاب جائزہ لینا پڑا۔

یوں بھی فکر کی کوئی تعمیر دوسرے افکار سے بے تعلق نہیں ہو سکتی۔ البتہ افسوس یہ ہے کہ اقبال کے غور و تفکر کے اس نہایت ہی اہم اور مجتہدانہ پہلو سے ہم یہاں مطلق بحث نہیں کر سکتے الآیہ کہ اس کی اساس قرآن و سنت پر قائم ہے اور توحید و رسالت اس کے بنیادی ارکان۔ اجتماعی لحاظ سے دیکھا جائے تو رکن اول یعنی توحید کا مطلب ہے خدا اور صرف خدا کی حاکمیت مطلقہ کا اقرار اور اس کے قانون کی اطاعت۔ یہ عقیدہ کسی فرد واحد، کسی ایک طبقے یا قوم کی حاکمیت کا قاطع، نسل، وطن، قرابت، وراثت، دینی پیشوائی کا دشمن، اخوت و مساوات اور حریت کا علمبردار ہے۔ رسالت ایک سیاسی اجتماعی ادارہ ہے جس سے ایک خاص قسم کی اخلاقی فضا کی پرورش ہوتی ہے جو لوگ اس فضا میں حصہ لیتے ہیں ان کے کمالات زندگی میں اضافہ ہوتا ہے، برعکس اس کے جو دانستہ یا نادانستہ اس سے انحراف کرتے ہیں وہ کمالات زندگی سے محروم رہ جاتے ہیں اور اصطلاحاً کافر کے نام سے موسوم کیے جاتے ہیں۔ گویا کفر عبارت ہے اس طغیان و عصیان سے جس کی بنا پر انسان انبیاء کی رہنمائی سے انکار کر دیتا ہے۔ لہذا پیغمبر اسلام صلعم کی قیادت، آپ کی اطاعت، آپ کے لائے ہوئے دستور العمل سے گریز کفر میں داخل ہے اور ختم رسالت کا مطلب یہ کہ اب کوئی شخص اس اجتماعیت کا مرکز نہیں بن سکتا جسے خدائے تعالیٰ نے آقائے دو عالم سید کائنات جناب محمد مصطفیٰ علیہ الصلوٰۃ والسّلام کی ذات والا صفات سے قائم فرمایا جس طرح کلمۂ لا الہ الا اللہ کے پہلے جزو نے تمام معبودان باطل کا

خاتمہ کر دیا۔ بعینہٖ اس کے دوسرے جز یعنی محمد الرسول اللہ نے ہر قسم کی ذہنی غلامی کا۔ گویا اسلام کے اصول اجتماع کی اساس خالصاً روحانی ہے، ایک مستقل نصب العین اور ضابطۂ حیات کے ساتھ اور ملت اسلامیہ ایک ہر لحظہ ترقی پذیر اور اقوام عالم کو اپنے اندر جذب کر لینے والی جماعت۔ ان مبادیات کو مدنظر رکھتے ہوئے ہم صرف ان خیالات کی طرف اشارہ کریں گے جو اقبال نے اسلام کے تصور ریاست، طاقت، دولت اور امومت کے بارے میں قائم کیے۔

ریاست

اسلام میں ریاست کا منصب یہ ہے کہ انسان کی حیات اجتماعیہ تمام تر روحانی حیثیت اختیار کر لے۔ اس نے دین و دنیا کی تفریق ناجائز قرار دی یہ اس لیے کہ حقیقت مطلقہ محض روح ہے اور مادے کا تصور زمان و مکان میں اس کے انکشاف کا نتیجہ۔ گویا مادیات کی دنیا حقیقت ہی کا ایک مظہر ہے اور اس کی لا انتہا وسعت تکمیل ذات کے لیے نت نئے مواقع اور ذرائع پیدا کرتی رہتی ہے۔ لہٰذا اسلام میں ریاست کا وجود اس کوشش سے متشکل ہوا کہ اسلام کا اصول حیات جماعتی نظم و نسق میں ظاہر ہو یعنی ہم اپنی قوائے اجتماعیہ پر اس انداز سے دسترس حاصل کریں کہ ان سے روحانیت کی ترجمانی ہونے لگے۔ اس لحاظ سے دیکھا جائے تو اسلامی ریاست کو الٰہیت (تھیوکریسی) سے تعبیر کرنا پڑے گا۔ بعینہٖ جس طرح رسالت کا وجود اس کی

تشکیل کا باعث اور اس لیے اس کا دوسرا نام خلافت ہے پھر چونکہ انسان کی ہدایت اور رہنمائی کا قانون وحی کے ذریعے نازل ہوا لہذا قرآن حکیم اس کا دستور اور ضابطہ۔

لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ اسلامی ریاست انسان کی طبعی ضروریات یا مقتضیات عقل و علم کے خلاف ایک مستبدانہ نظام حکومت قایم کرنا چاہتی ہے اس نے سب سے پہلے ملوکیت و شہنشاہیت اور دینی اجارہ داری کا خاتمہ کیا اور استبداد اور سرمایہ داری کی ہر رنگ میں مخالفت کی۔ اس کا طریق کار عین جمہوری ہے لیکن یہ وہ جمہوریت نہیں جو مغرب میں اقتصادی اصلاح سے مترتب ہوئی اور جس پر اشتراکیت کا بھوت سوار ہے بلکہ انسان کی اس قدرتی استعداد اور صلاحیت کا نتیجہ جس کو اسلام بروئے کار لانا چاہتا ہے تاکہ جماعت میں اعلیٰ افراد پیدا ہوں اور اس کے مقاصد کے حصول میں آزادانہ حصہ لیں

طاقت

ریاست کے لیے طاقت کا وجود ناگزیر ہے۔ یوں بھی اسلام نے طاقت کو معیوب نہیں ٹھہرایا جس کے بغیر نہ انسان کے لیے دفع مضرت کا موقعہ تھا نہ جہد و کشاکش کا۔ مزید برآں شر کے متعلق یہ کہنا غلط ہوگا کہ وہ محض ایک التباس یا واہمہ ہے جس کا ازالہ ایک دن خود بخود ہو جائے گا لہذا ہمیں شانتی اختیار کر لینی چاہیے اس لیے کہ شر کی حیثیت اخلاقی ہو یا طبعی اس سے بہرحال سابقہ پڑتا ہے۔ گویا یہ انسان کا فرض ہے کہ خود اپنی کوشش سے اس پر

غالب آئے۔ اسلام نے اسی کوشش کو جہاد سے تعبیر کیا اور اس کا مقصد دفع فتنہ
اور شر قرار دیا۔ پھر ایک دوسرے لحاظ سے دیکھا جائے تو اسلام کا اصول ہے کہ
اکراہ فی الدین ناجائز ہے اور جوع الارض کی اجازت نہیں۔ اس کے نزدیک
حکم صرف خدا کے لیے ہے۔ اندریں حالات جہاد سے مقصد نہ تسخیر و تغلب ہے
نہ مذہب کی جبری تبلیغ۔ اس کا وظیفہ ہے تمکین حق اور اعلائے کلمۃ اللہ۔ مختصراً
یہ کہ جہاد ایک اصول حیات ہے جو افراد و جماعت کو حفظ آئین اور بقائے ذات
کا سبق دیتا ہے۔ لہٰذا نہ اس میں ترمیم و تنسیخ کی ضرورت ہے نہ دفاعی اور جارحانہ
کا امتیاز کرتے ہوئے کسی تحدید کی۔

دَولت

انسان کی حیات ارضی احتیاجات پر مشتمل ہے اور احتیاجات معیشت کا
نقطۂ آغاز جس کا تعلق زمین اور انسان کی پیدا کردہ دولت سے ہے۔ لیکن
اسلام نے زمین کو خدا کی میراث ٹھہرایا اور اس پر جماعت کے علاوہ فرد کا حق
ملکیت تسلیم نہیں کی مگر یہ کہ وہ املاک منقولہ کو زیر تصرف رکھ سکتا ہے گو یہاں بھی
قانون وراثت نے اس میں تقسیم در تقسیم پیدا کر دی۔ اسلام نے سود کو حرام
اور جمع زر کو ممنوع ٹھہرایا۔ اس میں زکوٰۃ کو فرض اور بذل و ایثار کی اس درجہ
تلقین کی گئی کہ اخلاق نے احکام سے مل کر ضروریات کو اقل قلیل سے بھی
کم کر دیا اور باقی سب کچھ (عفو) خدا کے لیے رہ گیا ہے۔ ممکن ہے اشتراکیت
کو اس پر یہ اعتراض ہو کہ اخلاق سے معاشی اصلاح کیونکر ممکن ہے۔ لیکن

اول تو اسلام میں اخلاق کے ساتھ احکام بھی موجود ہیں۔ ثانیاً اخلاق کے بغیر خود اشتراکیت کے مقاصد کہاں تک پورے ہو سکتے ہیں؟

امومت

اسلام نے خاندان (عائلہ) کو جماعت کی اساس قرار دیا لیکن اس اساس کی بقا حفظ امومت سے ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اسلام نے زن و مرد کے لیے یکساں حقوق اور اظہار ذات کی آزادی کے باوجود ان کے روابط کی مناسب حدود مقرر کیں اور تہذیب و معاشرت کی بنا عفت نفس پر رکھی۔ جس طرح انسان کا اکل و شرب حیوانات کی طرح محض نافع اور غیر نافع اشیا پر مشتمل نہیں بلکہ اسکی حس جمالی اور بعض دوسرے مصالح خود اس کے اندر ایک تحدید پیدا کر لیتے ہیں۔ بعینہٖ جماعت کا فرض ہے کہ اپنی حیات جنسی کو حیوانیت سے پاک رکھے لہذا اسلام نے عورت کی صفت امومت پر زور دیا اور اس کے تحفظ و بقا کے لیے وہ ذرائع اختیار کیے جن کو اصطلاحاً حجاب سے تعبیر کر سکتے ہیں (اسکے تمام داخلی اور خارجی مظاہر کے ساتھ) اور جس کی صحیح حقیقت اور مصلحت پر یہ زمانہ بالخصوص غور و فکر کا متقاضی ہے۔

ــــــ تمت ــــــ